

بسم الله الرحمن الرحيم  
 محمدك يا من قصرية عنه وصف كما له الستة العالما والاعلام وضعفت  
 عن التطرق الى ساحة جلالة اجتهد المقول والافهام ثبت اقدام  
 ان لنا في مواقف الكلام ووقتنا لتشييد قواعد عقائد الاسلام و  
 صل على افضل الرسل سيد الانام محمد الهادي باقر الطرق الى  
 داي السلام وعلى آل البرزخ الكرام وصحبه الكملة القطام ما تقارب  
 الحصف والاقلام وتعاقت الانوار والظلام اما بعد فيقول العبد  
 المعنفي المحتاج الى تقيته به الفتي القوي محمد بن أحمد بن محمد اسلم  
 البروه هذه حواشي معلقة على فتا الامور العامة من فتا المواقف  
 او دعوت في درج عبادتها الى تحقيقا بترتيبها اذا ان الازمان وغير  
 في اسرار شامها فاعلم انكم يطعنونها في اسرارها لان خد من  
 حضرة من نصر الملة والدين وتقي على آثار سيد المرسلين جاهد في حيل  
 الله سبحانه وتعالى هذه الجهاد وتطلع كما ينبغي دابر العنبر والمشرق والامكان  
 الذي يمتنع دون مراد قاة جلالة جباه السلاطين ويكتمل به تزيان  
 ساحة كما له عين الحواقيت يفتحص ما تيرجأ له شمس العيني ويستبر  
 من انوار كما له بصير الدجى قد سطعت الافاق بانوار عدله واحسانه  
 واشرفت الانفس بالمعاني فضله وانتباه ابدته عساكره بالجنود  
 القديسية الملكية وفطرية على نصرته النفوس العلوية الملكية تدبر  
 الراسخ سدة منج يا جوده الطفيا وعدله القاقي تيريزيله علمنة  
 العدو وان سبيغه مرارة تطعم فيها صرة الفج والظفر وسحر مصفاة  
 قد صاب الكلفا من وجه القدر العلم مصباح يتنور من تزيين فضله العليم  
 والمعلق مشكاة يقتبس منها سراج فضله الجسيم السلطان المعظم و  
 الحاقا في الكرم اسد العار ك والمعاني محمد اورنك نبي ياد شاه  
 على الكبر هادي ما توي الا لانت الى باقة سلطنته مقارنة لايات الفتح  
 والظفر وان له الصابئة مطابقة لجاري الفتا والقدر القدر القدر القدر  
 له



له في النشأة الاولى ملكا لا ينبغي لاحد من بعده انك انت الوهاب كذا  
 ان قد في النشأة الاخرى السعادة القصوى وحسن كما انك على كل  
 شيء قدير وبالا حابة جدير ما لا تخفى الا ان تعلم ان المتبادر منه  
 ان الامور العامة احوال الواجب والجوهر والعرض وبحول لا عليها الا انها  
 موضوعات لها الوجود والامكان وغيرهما مما يبحث عنه عنها كذا على  
 ما يشير اليه وما اشهر ان الكثرة نفس الكم المتفصل على تقدير تقي النور  
 العصورى عنه فليصا شيئا لانه في ذلك التقدير وحدته من حيث انها  
 معروفة للهبة الاجتماعية والكثرة وحدته من حيث انها مستحققة  
 منها الله تبارك وتعالى يندفع ان هذا الشيء يصدق في الكم المطلق والكم المتفصل  
 والمتصل والكيان فانها تتحقق في الجوهر والعرض وعلى العلم والفكرة  
 وسائر الصفات السبعة فانها توجد في الواجب والجوهر وسما تجاب  
 عنه بان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها الجوانب ان لا يتعلق  
 العرض العام بالبحث عنها على وجه العموم وتحقيقه ان في الامور العامة  
 يبحث عن احوال اقسام الوجود وتحقيقها فيها لانه حيث انفسها من غير  
 تخصيصها بقسم دون قسم فلا بد منها من تعلق العرض العام بالبحث  
 عنها في وجه العموم بالمعنى الاول فالامور التي تعلق العرض العام  
 بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالعلم والكم وغوها لا يبحث  
 عنها فهناك في الامور الخاصة كما ان الامور التي تعلق العرض العام  
 بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني كالعلمية والخصومية وتطابقها  
 لا يبحث عنها اصلا لا في الامور الخاصة ولا في الامور العامة اعلم انه  
 لو جعل هذا الشيء تقريبا لقطبا السهل الامرفان الشيء اللغظي  
 بالاعم فان كل موجود في هذا على سبيل التبرع فان الامور العامة لا يجب  
 ان يتحقق في جميع افراد الثلاثة والاثني والاختلاف الامكان ونظائره  
 اذ ما من كل واحد وبعض افراده متمتع وتخصيصها الافراد بالموجودات  
 عند القائل الا وذلك لا يربطها الماحية على الامور المتقولة مع قطع

المنظور عند الوجود والتشخيص على التبعين بعد الالهام اطلاقا غالبا  
 ولا تخفى ان اعتبار الالهام وعدم اعتبار الوجود لا يمكن على تقدير  
 عينية التشخيص والوجود ويمكن على تقدير غيرهما فعلى هذا  
 ان كان المراد بالعدم العدم المطلق اى سلب الوجود المطلق وبالامتناع  
 من وى نه من وى مطلقا او ناسبة عن الغير فيما ليسا من الامور  
 العامة الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوتية الوجودية من الامور العامة  
 كما ان الاحوال الناقصة بالعدم منها وان كان المراد بالعدم مطلقا  
 اى سلب مطلق الوجود وبالامتناع من وى نه من وى مطلقا او ناسبة  
 عن الغير فيما من الامور العامة الا ان يقال المتبادر مما لا يخفى بقسمه  
 ان تخفى بالعدم كلفه في حق الامكان الا ان يثبت ان كل ممكن موجود ولو  
 في الازمان العالية ثم ان يقال ان الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية  
 على في مرتبة الذات ليست الا في وجوب سلب الوجود عنها من حيث هي في  
 تلك المرتبة فيصدق سلب الوجود عنها بالعدم وى نه سلبا بسيما وهو  
 معنى صدق العدم والامتناع فيكون العدم والامتناع من الامور الشاملة  
 للجوهر والعرض وفيه نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه لا في العدم  
 الاربطي والجواب ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة كما ان  
 الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة فذلك العدم الاربطي في العنوا  
 والحكايت ودون المحفوف والحكي عنه تقدير غير العدم مطلقا ليس من الامور  
 العامة لا لخصا صبه بل لواجب عند اهل الحق ومن اثبت الصفات الزائدة  
 لا يقول بعرضيتها وقد يقال ان فيه ان المراد بقوله هو مع ما يقابل  
 متساو لا تساو له مع مقابل واحد كما يدل عليه قوله ويتعلق بكل من  
 عندنا المتقابلين عرض على مع انه كلامنا الامكان والوجود والامتناع  
 مع مقابل واحد لا يشا ولجميع المفهوم ان اذ قد اوردناه في  
 اشارة الى ان الامور العامة بمحولات المسائل كما ان الامور الخاصة كذلك  
 فكانت الامور العامة مشتقة لان المحل المعتبر في المسائل هو محمل



١٠١  
 الموطاة والمبادئ للاتصال له ولا تخفى انه يكون موضوع فناء الامور  
 العامة بمحولات المسائل والحكا ان المبادئ والمشتقات كليهما امور  
 عامة لان المتبادر من الشنا والماخوذ في تعين بعضها ضمنيا او صراحا  
 مطلقا للحكي وما يبحث عنه تحت الامر بين والظن هو الاول وعباراته  
 بعضهم تدل على الثاني فلا بد لها من التتمة ان العام مقدم على الخاص  
 طبعا فقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع لا اشتغالها كما كان ارادته  
 تحصل من معرفة معرفة صفات الامور العامة معرفة فناء الاول ان يذكر  
 تقسيم العلوم الى معروضات مطلقة منها في مقدمتها مباحثها والاشياء  
 منه كونه المبادئ امور عامة لان معروضاتها ليست نفس المشتقات  
 بل ما تصدق على عليه اى ما يشاهد في نفس المعلوم بذلك مع ان  
 معلوم الله تعاليم معلوم بالفعل ليوافق ما ذكره المحقق في تقسيم  
 الحكماء واما في العلم العلم بوجه ما في المعلوم يشمل المعلوم الذي لا كنه  
 اما ان لا يكون في قدم العدم على الوجودي نظرا الى تقدم العدم على  
 الوجود فان عدم الممكن سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان  
 عند المشككين والمحبوفين الاولى عبارة عن الحدوث الذاتي والمحبوفين  
 الثانية عبارة عن الحدوث الزماني كما سيبيح تحقيقه اى انه تحقق  
 تبعاله في ذلك بان يكون الغير واسطة في العروض الا في الثبوت والام  
 يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه يصدق على السلوك كونه  
 متحققة بواسطة موصوفاتها واسطة في العروض اذ لم ان يقولوا ان  
 فيها صلبه القيام بها لا قيام السلب بها واطلاق الصفات عليها على سبيل  
 الحان ثم لا تخفى ان الوجود عندم حال كان قيامه بالوجود اول والا  
 وبفهم ثانيا وبالعرض وهو غير معقول ولو اعتبر تقاربية بين نفسه  
 لا يكون واسطة واسطة في العروض فان العارض فيها ليس متعدد  
 اصلا وقولنا لوجود في اشارة الى ان هذا القيد للبيان لا للاخراج  
 لان صفة المعلوم في حق بقيد لا معدومة وخص الغير بصفة المعلوم



ولم يذكر صفة الحال لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض  
يدل على امتناع قيام الصفة بالحال والجواب ان كونها لا يعترض  
على المعنى المتبادر او على جميع المذاهب لا يندفع ذلك فالعلم على  
براهينهم منه ان التحقق عند علم مرادف للشئ والكون مرادف  
للوجود ولان التحقق عند علم مرادف للشئ والكون اعرف من الوجود  
موافقا لما قاله في هذا المقاصد في شق قولهم المعلوم شيء واراد بقوله  
اما لا تحقق له في نفس الامر نفسه ما لا تحقق له في نفس الامر وما  
لا تحقق له باعتبار ذاته فائدة قوله في نفسه على الاول ادخال  
الاعتبار في المنفى وعلى الثاني ادخال ما لم تحققه تنفي فيه  
واراد بما لم يتحقق على المتحقق العقلي فان دفع ان المركبان الخيالية  
عند عدم منقبة وليست بمختلفة ثم لما كان نقيض الشئ تنفي وتعيين  
الوجود لعدم كان نقيض الثابت المنفي وتعيين الوجود لعدم  
لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين  
المعلوم ليس داخل في مفهوم المشتق فانه يكون نقيض التناقض  
اللا معلوم الذي لم تحققه وتعيين المنفى المعلوم الذي ليس له تحققه  
فكذا لان الامر الحاصل ليس معتبرا في مفهوم المشتق وقسمته المعلوم  
اليها لا يقتضي ذلك تقسيمها في تقسيمين ثنائيين لكن الاقسام  
عند علم هذا بالنظر الى التقسيم الاول وما بالنظر الى التقسيم الثاني  
فالاقسام الثلاثة الوجود والمعدم والمنفى والمعدم الثابت وكان  
لم يبيح المعلوم الى الثابت والمنفى لا يتوهم من اطلاق الثابت على  
الموجود كون قسم المعدم قسما منه كقمة من دفع بان قسم المعدم  
هو الثابت الذي لا يكون له اعتناء بالمعدم والممكن وذلك لا يطلق على الموجود  
فظهر ان يظهر ايضاً ان الكائن في الاعيان على هذا المذهب اعم من الموجود  
واخص من الثابت لنشأ له الحال وعدم تناوله المعدم والممكن  
وعلى الثاني المذكور لان التحقق ينشأ لهما وهو مرادف للثابت  
ما يمكن



ما يمكن الاعتناء مكان العلم يشتمل على الواجب وعلم الممكن وزاد الشئ ولو  
باعتبار يشتمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع اما لا تحقق له ان تعلق قوله  
بوجه بالثبوت فالمراد من المعدم مطلقا المعدم وان تعلق بالثبوت فالمراد  
منه المعدم المطلق والاول اشتمل لاشتماله على المعدم المطلق  
المعدم الخامس والذات واقفا بقسميه فان ظاهره يدل على مطلق  
الموجود والثاني ابعد عنه تداخل الاقسام لئلا كس الموجد والمعدم  
بحسب الذهن والخارج وانسب بتقسيم قسميه فان المعتبر في موارد  
التقسيم الشئ المطلق لا مطلق الشئ لا يقال ان مكان العلم يستلزم الحالت  
التحقق والمعدم المطلق الذي كان عدمه المطلق ضروريا لا يمكن  
تحققه لاننا نقول لان ان مكان العلم يستلزم مكان التحقق فان الحاصل  
في الذهن عند علم الشئ بالوجه هو الوجه دون الشئ فانهم والافهم  
الموجود الذي هو الخ فان قيل الصورة الحاصلة من الشئ في الذهن  
موجودة ذهنية ومخادة عن ذلك الشئ وعن الصورة الحاصلة منه  
في ذهن آخر بالهوية الشخصية كما ما يشهد به بحث الوجود الذي هو  
وقد تقر عند علم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الشخصيات  
الموضوع من جملة المشخصات قلنا الصورة الحاصلة من حيث انها مختلفة  
بالعوام من الذهنية موجودة في الذهن بنفسها بوجوده وحده  
الوجود الخامس في ترتيب الالات ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض  
الذهنية موجودة في الذهن بصورتها بوجودها لا ترتب عليها الآثار  
وجاز ان يكون الشئ واحد وجودا ذهنيا باعتبارها كمالا سياحت  
تحقيقه فالمراد منها بالوجود الخارج ما يشتمل الخوا الاول من الوجود  
الذات وبالوجود الذي هو ما يخصه الخوا الثاني منه وبهذا يظهر  
ان ما ذكره المشهور ليس على ما ينبغي مع انه كما تراه ناظر الى القول  
بان مدرك الكليات النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو بطريق  
ان المدرك ليس الا الحواس ليه بانا وانت وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر

فقد بر وبان الجن بياتة الا فان قلت الموجود الذي ما ليس له وجود  
يتربته عليه الآثار وهذا المعنى يصدق على الجن بياتة الخاصة في القوى  
الظاهرة فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة قال الشيخ الرئيس في طبيعيات  
الشفائين ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك في صورة  
الاخا فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ صورة بمرجدة  
المادة بغير يد ما فاحتمالها اخذ الصورة عن المادة مع لواحقها ومع ذلك  
نسبة بينهما وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ قلنا  
مدى كانه الحس الظاهر حال احساسها انما تنطبع في الحس المشترك و  
الاحساس انما هو له فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها عند  
الحس الظاهر وان زالت تلك الحالتة يبطل ذلك الاخذ ويحصل الصورة  
في الخزانة اي في الخيال وذلك ان نقول المراد بالهوية بينهما هوية يتبع  
بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية هوية الجزئيات المتضمنة  
في القوى بمتبع فرض الاشتراك على وجه الاجتماع دون البدلية الا ان  
ان البينة الحاصلة في الخيال ينطبق على كل من البينتين البينة على  
سبيل البديل بحيث يجوز العقل ان يكون هي هي وهكذا اسما في الصورة  
الخيالية والواقعية ينطبق على الافراد العينية او القرينية كما يظهر  
بالتمام وتفصيله ان مدى كانه الحس الظاهر لوجودها في الخارج و  
لما في تلك المادة ولو احتملها هوية بمتبع بها فرض الاشتراك  
على وجه الاجتماع والبدلية والصورة الحاصلة في الحس الباطن لصور  
فيكون تكونها مجردة عن المادة وغوايها مجردة ناقصة لبعثها هو  
بمتبع لها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع ودون البدلية والصورة  
الحاصلة في العقل لصورها فيه لبعثها هوية بمتبع فرض صدقها على  
غيرها وتكونها مجردة عن المادة ولو احتملها مجردة تاما بمتبع فرض  
اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية وبعد التثاقل التي قد عرفت ان  
المراد بالوجود الذي ههنا وجوده ههنا لا اخذ وجوده والوجود الخارج

في الحس

في ترتب

في ترتب الآثاس وهو لا يبعد في الاعلى الكليات فتأمل ولا تغفل وبان  
الحس كانه لا يخفى ان الخارج في الخارج بما هيته وهوية لا يتجلى في نفسه  
الخارج بما هيته وهوية تنضم اليها في هذا التقاطع سواء كانت الهوية  
خارجة عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليها المحققون حيث ذهبوا الى  
ان الاختلاف بين الكلي والجزئي في نسبة الادراك دون الحس كانه اولاً  
فيها كما ذهب اليه غيرهم حيث ذهبوا الى ان الشخص جزء عقل هو  
لشخص مع انه من المميزين ان الموجود في الحواس هوية مغايرة لصور  
الموجود في الخارج من جهة ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف  
الشخص وكل ذلك تنفس وذلك لانه المتبادر من قوله فان  
اتماز لا تعابيراً محيزين بالذات وكون الموجود كذا معنى غير متماز وهو  
تنضم الى الحاشية في اي طرف كان اما ان لا يقبل العدم الا بالذات  
العدم المطلق فلا يشك ان زمان حيث لا يقبل العدم اللاحق لذاته  
واظهاره في نفسه مسامحة لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن  
الذات لا سلب الضرورة الناشئة عنها ضرورة انه بما مع الوجوب بالغير  
الامتناع بالغير لان يقال سلب الضرورة الناشئة عن الذات  
ناشئة عنها بان يحمل السلب محمول سالبه المحمول لكن الخارج عن المحصور  
العقل هو السلب البسيط بل ليس ههنا اقتضا فان الامكان سلب الع  
الحس وبقية التي هي بالنظر الى الذات وهو يدل على الاستلزام دون الاقتضا  
وعلى كل تقدير لا يلزم من سلب الحقيقت السلب المفيد وساقى حقيقة  
في مقامه وهو ان الممكن لذاته المتماز ان الموجود الخارج ينقسم الى  
الجوهر والعرض والممكن ان المنقسم اليها هو الموجود في نفس الامر  
مطلقاً لان العلم والعدد والنسب اعراض وليست موجودة في الخارج  
على ما ذهب اليه المحققون والقول بان عدها من الاعراض من قبيل  
الحس محذور وتنشيط الامور الذهنية بالامور العينية وبان الجوهر  
والعرض فيد القسم لان نفسه قلنا فان قيل في يلزم ان يكون الامور



اعراضا لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر مع انهم لم يجدوها منها  
قلنا التركيب العقلي معتبر في ما ينقسم الى المقولات ضرورية است  
المقولة عبارة عن الجنس العالي فيكون الامور العامة خارجة عنه  
لكونها باسائط ذهنية مع ان موضوعاتها ليست بموضوعات لان الشيء  
لا يقوم وجوده مثلا لاستحالة تقدم الشيء على نفسه فليست  
اي في محل الزاوي في محل يقوم ذلك الحال من حيث العموم والخصوص  
والمادة التي في محل الصورة تقوم ما حل فيها من الاعراض القائمة  
بها من حيث العموم والخصوص لكن لا تقوم الحال الذي هو الصورة  
بها من حيث الشيء فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى بل الهيولى  
تحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة وموضوعة للاعراض القائمة بها  
وذلك لانه الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي بل محتاجة اليها  
من حيث الخصوص عكس الافراض فانها من حيث هو محتاج الى المحل  
المطلق وهو من حيث الخصوص محتاج الى المحل الخاص والسرفية ليست  
الافراض طبيعة تاعتية محضة والصورة طبيعة مستقلة من حيث  
هي وغير مستقلة باعتساب العوارض فتأمل وهو المادة المادة  
هنا هي من الهيولى فان محل صورة الجوهرية المعدنية هو المركب  
من العناصر الاربعية كما صرح به بعض المحققين في الاورد على تقريره  
الموضوع بالمحل المستقنى عن الحال بان محل الصورة المعدنية هو  
المادة المعدنية وهي غير محتاجة اليها لان الوجود والاقبال في الحقيقة  
النوعي لا يتأخر فيها فيها كانت متعلقة بصورة عنصرية ساقط  
لان محلها هو المركب المحتزج من العناصر الاربعية وهو قبل الصورة  
المعدنية ليس متعلقا بصورة والموضوع والمادة الا الحاد بالثبات  
ما يشمل الثبات الجزئي للمادة اما ان لا يكون الزاوي اعلم ان الزمان  
عند جمهور المتكلمين امر موهوم وعند جمهور الحكماء امر موجود مع  
اتفاقهم على انه امر غير متناه في طرف الحاضر واما عند اهل التحقيق

فهو



فهو موجود متناه في هذا الطرف وحكم الوجه بل اتناهيته كحكمه بل  
تناهي المكان فكما لا عبرة في حكمه بل اتناهي المكان كذا لا عبرة بحكمه  
بل اتناهي الزمان فالقديم الزمان عند جمهور المتكلمين والحكماء  
الموجود المستقر في الامتداد الزماني الغير المتناهي في طرف الحاضر  
فلا يبقا وجوده عند حد من ذلك الامتداد بان يكون قبله القدم  
وعند التحقيق هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بالقدم  
في الواقع هذا وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك والحادث  
الذي يقع القديم الى هذه الاقسام ولم يذكر فيها محل الحاضر بالذات  
الذي هو الهيولى وحال الحاضر بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض  
لان المتكلمين كلهم جازمون بان متناهي محل الحاضر بالذات وحال الحاضر  
بالعرض وكذا بان متناهي القديم الحاضر بالذات والقديم الحال فيه عكس  
بمتناهي الجوهر كجذ فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم جزم بوجوده  
خارجا قابل للاشارة الى اراد بالتبعية كون الجوهر واسطة في العرض  
بان يكون اشارة واحدة متعلقة بالجوهر والا بالذات وبالعرض  
ثانيا وبالعرض وتعميل المقام ان الاشارة الحسية ثلاثة معان  
الاول المعنى المصدر الذي هو فعل المشير الى تعيين الشيء بالحس  
والثاني المعنى الحاصل بالمصدر وهو الامتداد الموهوم الاخذ من  
المشير الى المشاي اليه وقد فصله الله في محله والثالث تعيين الشيء  
بالحس بانه متناهي وهناك وهذه المعاني بعد اشتراكها لا تقتضي في انما هو  
المشاي اليه بالذات محسوسا بالذات تتفرقا بانه الاول والثاني لا يبي  
ان يتفرقا ولا بالجوهر بل يربما يتفرقان اوليا بالعرض وثانيا  
بالجوهر لانها لا تتعلق بالمشاي اليه ولا الا بالان يتوجه المشير  
اليه اوليا وكل من الجوهر والعرض يقبل ان يتعلق التوجه اليه اوليا  
فكذا ما هو تاج له والثالث يجب ان يتعلق اوليا بالجوهر وثانيا  
بالعرض فانه وان كان تابعا للتوجه المشير لكنا التوجه بان المشار اليه

ههنا او هناك لا يتعلق الاول والايماله كان بالذات وهذا يدفع  
 ما يترأى ويؤده من ان الاشارة فعل المشرق فيجب الاستعداد  
 لانفسه وان قابل الاشارة الحسية بالذات هو الاعراض القائمة  
 بالجسم من الالوان والسطوح لا الجسم فانه محسوس بالعرض ف  
 الالوان والسطوح القائمة به محسوسة بالذات وان ما ذكره الشر  
 ههنا من ان لما ذكره في بحث الحلول من ان الاشارة قد تكون الى النقطة  
 والخط والسطح بالذات والى محلها بالعرض فافهم وما ذكره الخ  
 لا حلول عند المتكلمين سوى ذلك الا يرى انهم لا يعلقون الحلول  
 على قيام الصفات بالواجبات فلا يتجه وكذا لا يتجه عليه النقض  
 بالاطراف المتداخلة لانها ليست متجهة بالذات وايضا المراد بالشار  
 الاشارة الى احوالها وجوهر الحمال والمحل على ما ينساق اليه  
 وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التدخّل مع ان المتكلمين لا يقولون  
 بها فالاولى ان يفسر في هذا التفسير شك مشهور وهو ان  
 ان اس يد به ما يعجز محل النعت على المنعوت مواطاة فيطلانه ثم يرد  
 ان العرض مثل السواد لا يدخل في الجسم مواطاة وان اس يد به ما يصح  
 جملة عليه بواسطة وفيردا اختصاص المحل بمصاحبه بل المعروف  
 معان منه واجاب عنه بعض المحققين بما حاصله ان المراد به ان يكون  
 المتضمن وصفا للآخر وهو لا عليه بواسطة ولذا لا يسبب امر  
 آخر كالسواد فانه لذاته محمول على الجسم بتوسطه وعلاقا الحمال فانه  
 محمول على الممالك لا صافته التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو  
 التملك دون الحمال فانه المالك هوذ والتملك بالمال وانت تعلم  
 ان الاختصاص القائمة على طريق الوصف ياتي عنه اذ لا يكون كخص  
 وصفا للآخر لذاته مع انه على ذلك التقدير لا يصدق على حلول الهيئة  
 المشتقة في موصوفاتها فالاولى ان يقال المراد بالاختصاص الثاني  
 اختصاصا به يصير احد من نفسا للآخر بنفسه لا باعتبار امر آخر والمراد  
 بالنفث



بالنفث ما يتصف به الشيء مواطاة او اشتقاقا فالسواد مثلا له  
 اختصاص بالجسم به يصير نفسا له بنفسه علقا الحمال اذ ليس له  
 اختصاص بالممالك كذلك وهذا يظهر ان العرض اعم من العرض  
 المشتقات وما في حكمها اعراضا كما يلوح اليه ما نقل من العلم الاول  
 فافهم فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ولا بد من التحقق في  
 الحادث من غير تحققة في الياسر لا يمكن في امتياز اذ على تقدير  
 اعتبار عدمه يلزم اعتباره وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق  
 الياسر على الحادث فيلزم التركيبا في التركيبا من الوصف غير  
 معقول فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه بل هو راجع الى اجتماع  
 التقيين في اوجدهن اللفظة او كنع الحلول للمجموع فتبين  
 انه في الظاهر القائل ببداهة تصور الوجود اراد ما معنى الانتراف  
 المعنوي والفاصل بكميية ومقتضاه اراد به مقتضا الانتراف والوجود  
 الحقيقي فان الوجود يطلق على معنيين المعنوي قال الشيخ الرئيس  
 في الهيئات المشفاه لكل امر حقيقة هو بها ما هو كالمثلث حقيقة  
 انه مثلث واللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي عاينها  
 الوجود الخاص ولم يرد به معنى الوجود الثاني فان لفظ الوجود يدل  
 به على معاني كثيرة ولا شك ان تصور الوجود الانترافي بالكنه  
 يدعي منه وان الكنه ليس الا ما يرسم في الذهن عند انترافه  
 عن الحاميات وفهمه من الالفاظ الدالة عليه اذ لا نفث بالكنه غير  
 وتصور الوجود الحقيقي بالكنه محتج او كسبي فانه ان كان جزئيا  
 حقيقيا واجبا لذاته فتصور محتج والافكسبي ثم لا يخفى ان  
 بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تقديره بالرسم اذ بعد تصور بالكنه  
 لا يقصد تصور الابوجه اخرى فلا يكون المعرف في الحقيقة الشيء  
 الماخوذ مع الوصف والتعريف تقريرا له فعلى تقدير ان يكون تصور  
 الوجود بالكنه يدعيه لا يمكن تعريفه الانترافا لفظيا فاما على ولا تفعل



وهذه الوجهة الاولى عليه ان الوجود اذا حصل في النفس من  
غير كسب ثم انفتحت الى كيفية حصوله عرفي بحسب الالفاظ انه حصل  
بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال واجيب عنه بانه قد يحصل  
صورة في النفس ولا يفتت الى كيفية حصولها وهكذا صورة اخرى  
حتى اذا تكرر الصور وتخلو لت المدة فالتبس على النفس كيفية  
الحصول في البعض واذا جئت الى الاستدلال بان خير بان الوجود  
لو كان نظريا كان تصويره تصويرا بالكلية الذي هو حده مع تفاهيه  
بينهما وان كان بديهيا كان تصويره تصويرا بالكلية الذي هو نفسه من  
غير تفاهيه بعد حصوله في النفس لا اشتباه في بدايته ونظرية  
فالاولى ان يتم لا يلزم من حصول الشيء من غير النظر كونه بديهيا  
فان البديهي ما لا يمكن حصوله بالنظر لا ما يحصل بغير النظر اذ  
يتم النظر بالبداهة وتفتت ذلك انه عرفي النظر بما يتوقف  
حصوله على النظر والبداهة بما لا يتوقف حصوله عليه والمركب  
التركيبي لا يحتاج لان ما جبه القوة الهندسية يعلم الكمالات كلها  
بالحدس والمركب بالحدس في تعريف النظر فيحصل الحصول المطلق  
مطلق الحصول وفي تعريف البديهي لا يحصل الا الحصول المطلق على ما  
يتقنيه التفتت الى بين النظر والبداهة فالنظر يتقنه على النظر  
وغيره والبداهة لا يتقنه على النظر اسلك لا يقال كثير من البديهييات  
كالمحسوسات والحدسيات يمكن ان يحصل بالنظر لا نقول بالمحسوسات  
من قضايا يحكم العقل بها بواسطة حدس العواس والحدسيات قضايا يحكم  
العقل بها بواسطة الحدس من بعد مشاهدة القرائن والذي حصل بالحدس  
او بالحدس من بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل بالنظر وبهذا  
ظهر ان ما اشتهر بين المتأخرين ان البديهة والنظرية متغلغلان باختلا  
الاشياء والاقاويل او مردود فعليكم بالتمام المصادق  
لان المطلق في القيد على وجهين الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد  
بان



بان يكون كل من القيد والتقييد داخلا ويقال له الفرد والثاني الطبيعة  
المضافة الى القيد بان يكونا التقييد من حيث هو تقييد داخلا  
القيد خارجا ويقال له الحصة وكذا المطلق على وجهين الاول الطبيعة  
من حيث الاطلاق ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعة من حيث  
هي يقال له مطلق الطبيعة والمركب بالحدس والمطلق بهما الحصة  
مطلق الطبيعة وهو متصور الا لا يقال المتصور والبداهة متغلغلان  
بالعلم المحسوس وعلم النفس بوجودها علم محسوس لما تقر عند  
ان علمها بذاتها وصفاتها ليس حصول الصورة لاننا نقول الوجود امر  
انترجي ولا بد في الانتزاع من ان يحصل صورة المتزجي في الذهن  
فعلم النفس بوجودها علم محسوس والمركب بالحدس في قولهم علم النفس  
بذاتها وصفاتها علم محسوس هي الصفات العينية ثم لا يخفى ان معنى  
تصور كنه الشيء مثله بنفسه في الذهن سواء كان على وجه التفصيل  
او على وجه الاجمال فمن المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا  
فضلا عنه ان يكون بديهيا فالاولى ان يقال اذا كان القيد بديهيا  
فالمطلق بديهيا وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء من تصور  
اجزائه الاولى او تصور اجزائه بالغة ما بلغت ساقط الا ترى ان  
الوجه في تصور الشيء بالوجه معلوم بالذات ومقوم بالعرض فتصوير  
الوجه في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكلية او بالو  
والالحان المقوم بالعرض مقوم بالذات والمعلوم بالذات معلوم  
بالعرض في فسد واحد ونقص واحد به الفرق بين علم الشيء  
بالكلية والعلم بكنه الشيء وبديهة العلم في الحقيقة الا العلم بكنه  
الشيء هذا ولعله يحتاج الى لطيف التفتت فلا بد من الانتهاء الى  
على الموصلة المطلق المتقنه في الموصلة المتصورى بعيد ولا يفتت عليه  
ما ذكره المحقق في الجواب الابا لتكافؤ وبعد منه حمل قوله ولا دليل من  
سابقين على ما حمل وما حمل التصور على التصور المطلق المتحقق

ضمن التصديق وجعل وجودي على انا موجود فبعد وباني عسري  
 الجواب انا لا اعم وتطبيقه عليه فالاو في توجيه الكلام ان  
 جعل النزول تنزل الى التزام كسبية تصور وجودي المستلزم لكسبية  
 التصديق باننا موجود على ان المستدل فكانه قال اذا تنزلنا عن كون  
 وجودي بدنيا فقلنا بكسبية وكسبية التصديق باننا موجود فلا  
 بد من الايمان الى دليل يلزم منه وجوده تنويع وجودي فلا اشكال  
 في ذلك في قوله والوجود جزء من وجوده اشكال لان المحمول في انا موجود  
 هو الوجود المطلق بل لا بد من ان فيه نظر لان الكلام في وجود الشيء  
 في نفسه دون وجود الشيء لغيره وما متفاد ان يحسب الحقيقة لان  
 الاول مستقل بالخصوصية والاول متعلقا بالصور والثاني متعلق  
 بالتصديق والجواب ان وجود الشيء للشيء يطلق على معنيين الاول  
 الشيء لغيره بان يكون موجودا في نفسه ويكون محمولا عليه ومستقلا  
 بالخصوصية ووجوده لا عارض من هذا القبيح والثاني وجود الشيء  
 لغيره بان يكون رابطا بين الموضوع والمحمول وغير مستقل بالخصوصية  
 والمراد هنا المعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره المحقق في الجواب  
 فلهذا ان هذا التوجيه مع بعده لا يلام ما ذكره المحقق في الجواب  
 ويقرب من النزول الاول ولذلك يرد عليه ما اورد على النزول الاول  
 لان السلب ان اراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه  
 ان كان متعلقا به وبما علم بوجوده العلم التصوري فلا يحق عليه ان يديه  
 التصديق بوجود الشيء لا يستلزم بديهية تصور وجوده ثم يحق عليه  
 ان انا يدي بالوجود والوجود الخارجي فالوجودي بالمعنى المذكور لا يلزم  
 ان يكون موجودا خارجيا وانما يديه مطلق الوجود خارجيا كانت  
 او عينية فالسلب موجودا في نفسه وان لا يستدعي المحل لا يستدعي  
 الا تصور الطرفي باعتبار ما لا تصور وجودي باعتبار ما فانه ليس  
 طرفا كما اشترنا اليه كما ان فيه ان علم النفس بذاتها علم محض  
 فكيفها



فكيفها حاضرة عندنا على وجه الارجاء بدون الاكساب والتفصيل في  
 العلم بالكمه غير لانهم كما عرفت واذا كان لا بد من تصور العلم بوجودها  
 لا يستلزم تصور الجزء بوجه ما فبد بديهية تصور وجودي بوجه ما لا  
 يستلزم بديهية تصور الوجود المطلق بوجه ما وفيه ما فيه لان الامر  
 في المقيد والمطلق ليس كذلك وليس يلزم ان تعلم ان الكلام  
 في الوجود بالمعنى المعصدي الانتراجي هو كسائر المعاني المعصدي  
 لا يقتضي الا بالامتنان والتفصيلات لتحقيقه ليست الا مفهومه  
 حقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عامية  
 لمعناها كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالحواطة والاول  
 يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا ولثاني يستلزم حمل المعنى  
 المعصدي مواطاة على معروضه وما قلنا ان الوجود مقول بالاشكال  
 وعلى تقدير ان يكون افراده حصصيا ويكون الوجود المطلق مقولا بها  
 كما هو شأن الهاء بالنسبة الى الحصة يلزم ان لا يكون مقولا بالاشكال  
 فان التشكيل للجزئ في الذاتية فليس بشيء لان المقوله بالاشكال  
 كما صرح به كثير من المحققين هو موجود بالنسبة الى افراده لا الوجود  
 بالنسبة الى حصصه فافهم الشيء اما موجودا في ان قلت قد  
 انتبه قوم من اهل النظر واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها  
 حالا فلا يكون هذا التصديق بدنيا قلت انهم خصصوا اسمها من  
 الموجود والمعدوم باسم الحال فانها عند من صفة لها حقيقة بديهية  
 الغير فان كان التحقق الشيء وجودا حقيقة فهي موجودة والا فمعدوم  
 فان قيل هذا الدليل يدل على بديهية جميع النصور ان فان التصديق  
 بالثاني بين كل شيئا ونقيضه من وى قلنا نحن نستدل على بديهية  
 الوجود ببديهية هذا التصديق بجميع اجزائه ولازم ان التصديقات  
 الاخر ببديهية كذلك مع ان هذا الدليل منصوب الى الامام وهو قائل  
 ببديهية جميع النصورات وكذا يتوقف الا لثغائر كون كل من الشئ

١٠٧



غير الآخر ويقابله العينية والاشتمالية كون الطبيعة ذات وحدتين  
 ويقابلها كون الطبيعة واحدة او وحدتان فالنفا ليس نفس  
 الاشتمالية بل تصور ليس مستلزما للتصور ها فهذا التصديق لا  
 يتوقف على تصورات هذه الامور ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور  
 مفهوم الشيء الذي يرد بين الوجود والعدم والثاني الذي هو  
 متعلق ذلك التصديق فيكون تصورهما بديهما اي هذا التجدد  
 الذي اراد بالمتحديقا المصدق به والتصديق على الذهب المنسوب  
 الى الامام والاول بديهي بالعرض والثاني بالذات فالنفا مبرهنهما  
 اعتباري فان المعنى الحاصل في الذهب من حيث هو مع قطع النظر  
 عن الغير معلوم وقضية ومن حيث انه صورة حاصلة في الذهب علم  
 وتصديق علم ان التصديق على ذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى  
 القضية كذا من حيث انها محتمل لا بالنسبة التجريبية ولا بغيرها من  
 الاتصال والانفعال على ما هو المشافها غير مستقلة بالكمومية  
 ومتعلق التصديق يجب ان يكون مستقلا بها كما يشهد به بطلان  
 السلبية لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقلة لاشتمالها على  
 النسبة التي غير مستقلة لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة  
 الخلاطة ومختلف باختلافها فاذا لوحظ ملاحظة اجمالية كانت  
 مستقلا واذا لوحظ ملاحظة تفصيلية كانت غير مستقلة والتصديق  
 انما يتعلق به بالا اعتبار الاول وبكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل  
 فان معناه معنى ايجالي مستقل بالمفهومية بخلاف العقل الى الحد  
 والزمان والنسبة الى الفاعل في اشتماله مستقلة بالنظر الى  
 المدلول الشخصي دون المطابق كلام ظاهر فيقولنا على او تصور  
 احد على هذا سبيل التوسعة والافكسية الوجود مستلزم كسجية  
 القدم فانه عبارة عن سلب الوجود قال الشيخ في التعليقات السليمة  
 محتمل على العدم ولا يتعكس مثلا الى الحاصل انه مختلف البديهة  
 والنظر



والنظرية باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي فاستدل ببداهة  
 الصورة العلمية الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمفهوم  
 القائل بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي على الصور  
 العلمية التفصيلية الشخصية المتعلقة بان تصور الوجود بديهي  
 وذلك ان جعل الصورة التي يستدل بها صورة شخصية فقول  
 هذا الحكم بديهي كما حصل له لا يقدر على الكسب وهو يتوقف على تصور  
 الوجود وما يضاف بديهي انه يلحق فيه ثنائيا في الثاني بديهيتهما  
 بالوجود الذي تصورهما وهذا الوجه ليس مغايرا لهما لكونهما  
 متناهيين لذاتهما فليتام والوجود بسيط المراد بالباطنة  
 البساطة الذهنية والمراد بالاجزائي الدليل الاول الاجزاء الدافعية  
 وحاصله التزديد الحاص بين ان يكون جزء الوجود نفس مفهومه  
 وبين ان لا يكون فيكون الجزء الذي فلا يكون الكل كلا والجزء جزو  
 ايض يلزم كون الشيء جزءا لنفسه وتركيبه من اجزاء المتناهية  
 والا لا وان لم يحصل عند الاجتماع امر تداوم يكن هذا الامر  
 التزاد وجودا فلا وجود هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها  
 ولا مع الامر التزاد عليها وهذا التفسير اولى من تفسيرهم كما لا يخفى  
 ثم الامر التزاد اما ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا فيها  
 لعرض واحد او معروضا معها لعرض واحد ولا يكون بينهما علاقة  
 العرض واصلا والاحتقان الاول اقرب لانه الظاهر الامر التزاد بديهة  
 اجتماعية والاحتقان الثالث والرابع والخامس ابعد اذ على هذه  
 الاحتمالات لا يكون التركيب في امر جنبي والاحتقان الثاني والرابع  
 المحذور لا يتصور حصول العارض في قيل حصول المعروض وحده  
 العارض وتعدد المعروض وصريح بالاحتمال الاول واثم الح  
 الاحتمال لان الآخر فكانه قال يكون عارضا لها في صورة ومسيبات  
 اجتماعها في صور اخرى كما يدل عليه قوله قدس سره فيكون التركيب في

فاعلم الوجود او قابله فيكون الكل والاعلان يعرفه من الشيء  
 لنفسه على ضربين جازئ ومستحيل فالجائز ان يكون بين الشيء  
 ونفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق والامكان العام والكلية  
 والمفومية فان العاين من فيها حقيقة من المسمى والمسمي ان  
 لا يكون بينهما تغاير واللائم منها هو المسمى المستحيل لانه يلزم  
 ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عاين منها ومعرفة نفسها ثم لا  
 تحقق ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي ذكره بعده نفي الاجزاء  
 الخامس جية ليحصل منه نفي الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام  
 التركيب الذي هو التركيب الخامس اذ لا يلزم من اتصاف الشيء باسم  
 اتصافه بجزءه الذي هو جزءه من مثالا متصفا بالسواد ولا يتصف  
 بقاءه بالبيضاء الذي هو جزءه من مثالا متصفا بالسواد ولا يتصف  
 الجزء على الكل لا تقادح معه وانما وجوده فندبر فيلزم اجتماع  
 النقيضين في توجيهه ان المقصود اثباتا بساطة الوجود المطلق والتمويل  
 والترديد انما هو بين اتصاف جزءه بالوجود المطلق واتصاف جزءه  
 بعدمه بالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا بصدق عليه  
 الوجود المطلق وعلى تقدير ان يكون جزءه معدوما مطلقا يصدق  
 عليه المعدوم المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما مطلقا كانت  
 الكل معدوما مطلقا فليس الجزء الا فان قلت ان اس يد بالبيعة و  
 البعدية والقبلية ما هو الزمان فالجزء لا يجبه ان يتقدم على الكل لخص  
 الوجود بل بالحققة حسب الذات والامكان المركب من جزئين مركبا من  
 اربعة اجزاء قلت الجزء مقدم على الكل بالذات بحسب وجوده ضرورة  
 ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون معدوما لكان يكون الوجود قيد  
 الجزء بل بان يكونه من طين ثبته فالوجود محض الى ان يلزم حصول  
 الشيء من الاشياء المحض فان الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق و  
 المعدوم المطلق كما مر فلا تغفل ولا شيء اعرف من الوجود المراد  
 باعرافية



باعرافية الوجود اعرفيته بالكنه لا بالوجه والامكان هذا الكلام مناقحا  
 لنفسه فان الوجه اعرفه من ذي الوجه ولا يخفى انه لو ثبت اعرافية  
 الوجود مما عداه كان سائر المقدمات المذكرة في يد هتة لغوا والمحا  
 ان ما ذكره في ابطال الرسم مقدما خطا بية فان وجود كل شيء الى  
 قد سبقته منا اشارة الى ان مقصود المستدل في الشكا الاول من الدليل  
 الاول على تحديده الوجود انه لو كان جزء من الوجود نفس مفهومه وحيث  
 ماهيته لزم مساواة الجزء والكل في المفهوم والمماهية ولا شك في  
 المزوم فان المفروض عينية مفهوم الوجود بل لا صدق عليه  
 وكذا في بطلان اللازم فان الكلام في نفي الجزء والعقائ واستحالة مساواته  
 مع الكل في المفهوم والمماهية ظاهرة فلا يمكن الجواب الاعلى القول بتعدد  
 مفهوم الوجود فانه لا يقبل بوحدة مفهومه وفرض انه عين جزئ  
 يلزم هذه الاستحالة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا فاختار  
 قدس سره في الجواب بحمل نظرنم لو كان الاختلاف في بديهة الوجود و  
 كسبية متفرعا على كونه مفهوم ما واحدا مشتركا يتفق الجواب باختيار  
 الشكا الثاني وتحقيق المقام ان التردد في الدليل ان كان بالنظر الى  
 المفهوم كما هو الظاهر الجواب يتفق باختيار الشكا الثاني كما عرفت  
 وان كان بالنظر الى الصدق فالجواب يتفق باختيار الشكا الاول كما ذكره  
 الشكا لانه لا بد في الاجزاء العقلية من صدق المركب على كل منها فان  
 لم يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء فلا يصح الجواب بان الا  
 التردد هو مجموع ولا يرد النقص ما لسكينة فان الكلام في الاجزاء التي  
 تجبه ان يصدق المجموع على كل منها وهذا ظهر من الاول ان يجاب عنه هذا  
 الدليل بالترديد ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحتها كما انما اشرنا  
 عليه وسنقيم عليه برهان اخر وكان التردد في الدليل بالنظر الى  
 الصدق قوي الدليل ولم يمكن الجواب عنه اصله فعلا ينبغي ان يفهم من  
 هذا المقام وذلك الامر لا يعلم ان المجموع ثلاثة معاني الاول الاجزاء



عن ان يقتصر حقيقة وحدانية أي الكثيرة المعنى والثاني الاجزاء مع الهيئة  
 الوحيدة والتمثلت الاجزاء من حيث انها معروضة لها والتمثلت معها هو  
 المعنى الثالث لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرنا اننا عليها والمعنى  
 الثاني اننا لا نحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امرنا وبهذا التفسير  
 يظهر ان الحق بالحق الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الآخرين مغاير لها  
 م سطر لدرجتها حكم بانها مستلزمة له لان العدد حقيقة نفس المعنى  
 الواحد ان ينضم معها حقيقة وحدانية ما تكون واحدة فيها او عارضة  
 لها فكذلك معروضة لنفس المعنى الواحد بل يعتبر معها هذه الهيئة والاشك  
 ان بكثرة استمرار العدد فكذلك معروضا يستلزم معروضا فاما بل جدا  
 ان يكون اول المعنى ان بين الصور تين بوا بغيره لان في الوجود يلزم لها  
 عروضا اشتقاقية المستحيل واجتماع انتقاضي المستحيل وفي  
 يد لا يلزم يتوهم منها اي الاحمال التي بل بعد ايم ليس محال على اطلاقه  
 فان لم يثنى الاخرى واللا معروضا مفهوم ولما في هذا المقام <sup>استلزم</sup> يتقيد  
 عنه ان شاء الله تعالى عامة ما في البيان بل عامة ما في البيان ان جبره  
 ان كان معدوما مطلقا كان الوجود ايم معدوما معدوقا وقد عرفنا انه  
 مستحيل وليس المراد ان جعل الوجود معدوم التبع الاشعري جعل اولي  
 جعل متعارف وفاق وعده جعل بالاشتقاق وقد عرفت ان فيه  
 مساحنة لان المدكور مما سبق فهو ان بدبهة الوجود متفرع على كونه  
 معروضا واحدا والعدم واضح لا يتبعه في فنه ان الكلام في الاتصاف به  
 بالوجود والعدم بالمتعصب المتعصب في ولا يعقل بينهما واسطة ومما  
 اشبهها احد العدم والوجود معي اخر كما استردا اليه فيكون اجزا في  
 ان اعمل عند مشيها باسم حقيقة موضوعها فلو كان للوجود اجزا وكانت  
 تلك الاجزاء حوالا لزم ان تكون الكل قبل اجزائه لان حقيقة الموضوع نفس  
 وحدانية فيم لان الحد او تحليل لا يثبت الدليل على تمايز الجنس <sup>بمعنى</sup>  
 وحاصلها ان الدليل مبني على تمايز الاجزاء التي بها تحد وهذه الاجزاء على

الحق

الحق متحصرة في الجنس والفعل وعلى غير الحق قد يكون اجزاء في حقيقة  
 متخافرة فلا بد في تمام الدليل من ان يثبت التمايز في الجنس والفعل  
 حتى يثبت به تمايز الاجزاء الحديثة على الحق وغير الحق وهذا وقد شبهنا  
 سابقا على ان الحق مع هذا الدليل والدليل السابق عليه مع الاجزاء  
 الخارجية لا يحصل منه مع الاجزاء العقلية ما على القول الصحيح من  
 استمرار المركبة الذميمة للتركيب الخارجي فلا يلزم ان الكلام في  
 انصاف الاجزاء لوجودها المطلق والعدم المطلق فلو كانت هذه الاجزاء  
 معدومة مطلقة يلزم حصول الشيء مع اللزوم المحض كما استردا اليه  
 وكذا الحالة الاستدراك ان هذا الحوان ليس معنهما بالاجزاء  
 حتى يكون مع الحوان الاول حوانا واحدا انما الى امر مدلى به حوان في  
 الاجزاء الذميمة ايضا فانه يجوز ان يحمل بقية الكل على الجزء الذي  
 يجوز ان يحمل على الجزء الخارجي والتحقيق ان الطبيعة الوعوبة مع حوان  
 الطبيعة الجنسية والفعلية وخارجية عنها ومغايرة لها بحسب المعنى  
 فيكون حملها عليها بالكل الاول مستعصا وبالكل المتعارف واجبا يجب ان  
 يكون حمل بقيةها عليها بالكل الاول واجبا وبالكل المتعارف مستعصا  
 فالترديد في الدليل ان كان بحسب الكل الاول فهذا الحوان غير في الاجزاء  
 الذميمة والافلاقتدر الحوان التي ان تفعل في المعنى معان ظهور  
 واحدا متعلقا بالعرف او لا وانا اذنا والاعرفا قايما والافرض وادرك  
 ظهور كنه الشيء بعد ظهورها منه يكون بهما ظهورا احدهما متعلقا  
 بكنهه والاخر متعلقا بكنهه فالصور الثاني ان حصل بالبدبهة  
 بحصل الصور الاول ايم كذلك اذ لا ينسب عنها وان حصل بالبدبهة  
 فذلك النظم متعلقا حقيقة بهذا الشعور لا بالصور الاول وهذا  
 التقيد لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بدبهة فاهم معادى اي  
 شئها فان صدق تعريف الوجود في الواقع موقوف على صدق بدبهة  
 لان العلم بها موقوف على العلم بها حتى يكون معادى حقيقة وانما

الى ان مولده متجه المصادفة بقوله فان منا لا يسلم الخ الى انك  
اوردنا مقدمة تساوي اصل المذهب في عدم التسليم وفيه انه  
اذا قام الدليل على الاعتراف فلا مجال لعدم التسليم فالاول ان  
ينظر في الدليل بما زان يوجد الخ وذلك بان لا يكون لعلم الاحصاء  
ولا لعلم الاحصاء شروط او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاحصاء  
علم الاحصاء مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم  
وقوع علم الاحصاء مع وقوع علم الاحصاء حتى تثبت اعترافية العلم  
الاحصاء ما على الاول وطه وما على الثاني فليجوز ان يكون علم  
الاحصاء مع الشرائط وبها اكثر من وقوع علم الاحصاء كذلك وبها  
يندفع ما يراه ويؤيده من ان المتشروط قلما يتحقق عن شروطين  
الغير الحقيقية والمعمود ان شروط العلم ببعض شروط الخاص  
فيكون وقوع علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس فيلزم  
ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان علم العام والخاص مع  
شروطهما الكرم علمهما بدونها ومن عدم علمهما معهما الكرم  
يجوز ان لا يكون لهما شرائط او يكون لهما شرائط ويكون علم الخاص  
معها وبدونها اكثر من علم العام كذلك فثاقل كالتحريك في  
اشارة الى ان المقدمة العاشر بان شروط العام شروط الخاص  
والعكس الى الخلف في الامور اجمع لا يتم كلية فان كل ما يتوقف عليه  
العام العرفي لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لا سيما متفاد ان بالذات  
وشروط احد المتبادرين لا يلزم ان يكون بشرط الآخر وكذلك ان اريد  
بالشروط الاول ان العام اذا كان غير الخاص فلا من ليس بالعام له  
مع او هذا ان شرط في علم الشيء بانك تصور اجزائه بالغة ما  
بعضه وقد عرفت ان الامر ليس كذلك انه اما بعض الكاهنية انت  
تعلم ان الظلام في الوجود المظلمة ويظهر معنى واحد فلا يتسبب هذا  
البرد فانه ليس الخ لا يعني ان كثيرا من الكاهنية يعقل بالوجود  
العرفية

العرفية الموجودة في الخاص كما يعقل الجسم يكون موصفا بالسواد  
والساحن فلو لم تكن هذه الوجود متصورا بالذات لكان المقصود  
بالعرف موصفا لذات في ملاحظة واحدة نفس لا شك انما هو  
فكل نفس في الوجود وقع في جماعة ذهنية الى كسبية وكان شعرا  
عليها ولا يصح ان يستدل به عليها قلت لو سلم ذلك نفس في النفس  
على حصوله بالكمب وهو بيان في المذمومة لما عرفت ان المذهب بالاعلم  
حصوله بالكمب الا ما يحصل بفكر الكمب وبه تدفع ان اشياء العقل  
تتغير في الوجود لا يدل على كسبية بحسب الواقع بل بحسب اعتقاد وان  
فيل النزاع في كنه الوجود فاذا فرض كونه ضروريا لا يلزم عدم صحته  
نفسه بالرسم لمعرفه بعض وجوده فلما قد سبقت الاشارة الى  
انه لا يصح ترسيم الشيء بعد تصور كنهه فكون بعضه الخ اعلم ان  
النفس بها اما حقيقة وينتج من حصول المعمود انما او يعطى وبه يحصل  
التصور ثانيا والاول ينقسم الى النفس بحسب الحقيقة وهو ما  
تفصل به تصور ما علم وجوده في نفس الامر والى اسرها بحسب الامر  
وهو ما يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فيها وكل منهما ينقسم الى احد  
والرسم وكل من هذه الان يفتي ينقسم الى التام والساقط برئى انهم  
النفس في انفسه اقسام وقد طار الكلام في النفس في بعض قد هم  
الشيء قد يراه ومنه ينقسم الى ان هذا المطالب السعد بقية ممكن بان لا  
كان هذا المطالب المعمود به لزم حصول الخاقيل لحصول التصور سابقا  
ولا تخفى ان الصورة قبل الشيء بقا للعلم حاصل في الحرنة لا في هذا  
فانها عندئذ والالفاظ اليها تزول عند المذكر وتبقى في حرنة  
ثم اذا حدثت الالفاظ اليها يحصل مرة اخرى في المذكر والعموم من المصداق  
اللفظي هذا الحصول لا حصول السابق مع ان النفس في المصداق تكون  
مختلغا فوا حارجا عنها وطبقة العقل المعمول ود هذا المحققا لغيره  
ومما وافقه الى انه من الخطا لها التصورية را على عدم معرفته وبها



الثماني الاسمي وهذا البني ان البديهي المحتمل الثماني في اللفظي والاء  
 محتمل الثماني الاسمي وذهب بعض الاعاظم من المجتهدين الى انه من  
 المطالب بالصورية والقسم منه الانفا في الى الصور المحرزة اي من  
 المحرزة منه صور المحرزة في المحرزة كذا بنية محتمل بان الموم ملوا  
 تقدم ما الاسمية على جميع المطالب بان ما لم يقدم معنى اللفظ لا يمكن  
 التصديق بوجوده ولا يمكن طلب حقيقته ولا التصديق بهلية  
 المركبة ولهذا ما بهم اذ كان الثماني في اللفظي داخل في مطلب ما و  
 علم ان المعرب الاسمي مطلب ما الاسمية وبه يعلم معنى اللفظ لا ما له  
 بالثماني في اللفظي فانه يفيد بعد تصور فاذا لم يكن الثماني في اللفظي  
 داخل في مطلب ما يتم ذلك التعليل مع ان ما فانه من المطالب  
 اسعد بنية لا سكر كونه مطلب ما لك وذهب الى ان ما له التصديق  
 دعه بعض الاصول الى انه من المطالب بالصورية رغم انه يفيد  
 مهور الموضوع له ما حيث انه معنى اللفظ وانت خبر بان لا يصح  
 معرفة اسماء رسميا ويكون ما قيل تحت التخيول وتحقيق الاقدام  
 او اسئل عن امر يدعي قليل ما الموجود متلا في قول ما يكون  
 فاعلا او معتد لما سانه ان يحصل منه للسائل احسن اعمى الوهم  
 والبيان اليه من صور المحرزة وان يحصل له التصديق بان لفظ  
 الوجود موضوع لهذا المعنى واد قيل ذلك في العلوم اللغوية والقسم  
 منه التصديق وان كان التصور حاصل في ضمنه او نظرا بان تلك  
 الصعوبات معصوم على الاعاظم واد قيل ذلك في العلوم العقلية ف  
 ما يصح منه على ما هو وطبقته بعد العلوم بالصور وان كان التصديق  
 حاصل في ضمنه وهذا طباق هذا المعام فانه مما لم يتم فيه الاقدام  
 الذي ومع البراء فيه او قد عرفت انه لو وجد بلفظ في المعنى المصداق  
 وبما انه الموجود في الظاهر من ذهنا الى انه ينبغي ان يكون الكون في ال  
 و شتمن حرجه ثماني حقيقيا احده بالتمني الثاني دون الاول  
 وقد

وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجود اما ان الفعل والانفعال  
 والوجود ما امكده الفعل والانفعال فالاولى ان كان ان المعروف  
 هو الوجود يعني ان فان قلت موجب الشيء مباين لما لا الشيء وهو  
 كان المعرف يعرفها موجب الكون بلزم انه لا يعقد في الوجود مع انه  
 يعقد في علمه قلت لو علم صدق عليه فلا مانع ذلك او لا دليل على  
 امتناع صدق الشيء على الموجب والموجب والمحل المعرفي وتعرف  
 تعقله او لما قيل ان يقول الخاص مستلزم بالمرطق مع ان العدم الخاص  
 لا يستلزم العدم المطلق لان العدم الخاص سلب الوجود الخاص و  
 العدم المطلق سلب الوجود المطلق وسلب الخاص لا يستلزم سلب  
 المطلق وجوابه ان المطلق ملاحظ على وجهين الاول ملاحظ على ان  
 لا بان يكون الاطلاق مفيدا والا لا يبقى مطلقا بل بان يكون مفيدا  
 ملاحظا على وجهين الثاني ملاحظا على وجهين ملاحظا على وجهين  
 محمول ملاحظا معه الاطلاق وهذا وجه آخر في ملاحظة الشيء و  
 المطلق لا ما تؤوله بعض الناس من ان مطلق الشيء يرجع الى المفرد  
 المستتر والشيء المطلق يرجع الى الخارج الطبيعي والمطلق ان احد على الوجه  
 الاول فسلم الخاص لا يستلزم سلبه وان احد على الوجه الثاني  
 فسلمه يستلزم سلبه كما يظهر بان فان لم يكن العدم المطلق سلب  
 الاصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ معه الاطلاق ولا يلزم للعدم  
 الخاصة التحقق سلبه حقيقة عند سلبه فرد منه وهذا يظهر بان العدم  
 المطلق اصافة واحدة وفي العدم الخاص اصافتي احدا في السلب  
 والاخر في الوجود وان احد الخاص في مطلق الخاص الآخر فلا يجاز  
 كما يتوهم ان السلب المطلق ليس مطلقا فلا يكون ذاتيا لخاص ولا يكون  
 تعقله موقفا على تعقله وقد بقر الدليل بان نفس راجح نظر الى بوعا  
 تعقل العمل الخاص على تعقل الوجود الخاص الموصوف تعقله على تعقل  
 الوجود المطلق وكذا الثماني لا يتبين الا بالضرط المستهوي

وما ان يكون العلم ذاتيا للخاص والخاص متفردا بالكنه ولعل الوجه  
 في اختيار النفي بالاول ان ذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة  
 اظهر من ذاتية الوجود المطلق للوجود ان الخاصة فان كون السلوب  
 معهودا من خصه اظهر من كون الوجود ان ذلك هكذا ينبغي ففريق  
 انعام والحوادث وانهم هذا الدليل لزم دل على امتناع تصور الوجود  
 في عدم ما يوجه داخل انه لا يلزم منه بوجه الشيء على نفسه فان الموقوف  
 على تصور بوجه هو الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر وايضا  
 تصور مستلزم للتحقق فبانه ما يلزم هو بوجهه لاسم الشيء على ذلك  
 الشيء ولا سيما به فمع قد ينشأ او يظهر منه ان اطلاق الوجود على  
 وجود الشيء في نفسه على سبيل الخفضه وعلى الوجود ارضي على سبيل  
 التميز وتلك بيان ذلك بان الموضوع به معنى مشترك انتهى لان هذا  
 المعنى ان كان مستقلا بالخصوصية فهو وجود الشيء في نفسه لا الاعم منه  
 وما الوجود الراسي وان كان غير مستغن بالخصوصية فهو وجود  
 لا الاعم منه وما وجود الشيء في نفسه ولا شك ان اطلاق الوجود على  
 وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة كان عند قدمه الوجود ارضي على  
 سبيل التميز لما يعرض في موضوعه بالعلم الذي ينبغي للاقتضات والتجاذبات  
 في التميز فكون العلم بوجه خبر بان الوجود امر راسي ولا يمكن ان  
 يعلم الا بالعلم المحصور وما قل ان علم النفس بذاتها وضعها في علم  
 محصور في علم على طه فكلها بوجهها وان كان كون الوجود الخاص به  
 معلوم ما علم محصور وان الوجود المطلق لمكان ذلك لان العلم بذاتيات  
 معلوم ما علم محصور ما يعرض في مكانه علم محصور ولذا وقع الخلاف  
 في صحة النفس وتفردها مع انهما معلوم ما علم المحصور والمعرفه  
 بها حصة عند ما حجب الالهام دونها فتعطل بها الطمان التزاع  
 في اعم حقيقة الوجود سواء كان حصولها وجوهيا ولا يرد ان  
 العلم في العلم المحصور المتعلق بما هيبة الوجود وان قلت انه يمنع ثبت

مطلب

مطلب الحكم او مع الا لا يمكن ان يخضع العلم هو حجب الامر  
 اعلم ان كس في الكنه النوعية في محل واحد والمستحق منه احكامها  
 كما يقع الامساك بينهما والظاهر ان هذا المنع منع الكنه بكونه كنهية  
 الطه ودرهما او بين شئ الشيء وعينه وتعمل ان يكون متفردا بالكنه  
 المستعمل في الموضوع الكلية المستحصلة بالشيء الذي هو الحرف  
 المستحق بالشيء الخامس او بين الشيء الخامس تصور به والشيء  
 الحاصل بنفسه على ان المجتمع الاول ان يتبين ان المجتمع حوالا  
 يقوم المتكلا بمحل واحد على حواحد وليس قيام الكنه كذا لكون  
 الانضمام اما انضمامي وهوان يكون الموضوع والصفة موجودين في  
 طرف الانضمام واما انضمامي وهوان يكون الموضوع في طرف الانضمام  
 يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك ان الصفة منفصلة بالوجود على محور  
 الانضمام الانضمامي والاستحالة فيه والاصل انما انما انما انما  
 الانضمام فاهم الصفة على ان او والصفة على ان المعرف هو  
 الخارج فان لفظ العلم كما يعنى مقابل كنه ومقابل لغيره مقابل  
 اللفظ ايضاً ولا ما هو اعلم ان المراد بالوجود بغير الوجود المحصور  
 بالاعراض وما في حكمها وان كان المراد منه الوجود بغيره بالعلم  
 اعلم ان العلم الغير المستقل بالخصوصية هذا القول في بادي الزايف وحقيقه  
 الامران الوجود ليس معنى مشترك بينهما كما عرفنا فكل العلم  
 والمستقيم بغيره آخر ويعلم بها الخ وذلك لان بغيره مفهوم المتفق  
 مفهوم مشترك اخر مستلزم لغيره المتكلا بالكنه وبغيره امر مستحق  
 مشترك بعلية المتكلا فان المحصور ذي الجهور يعرفون معنى آخر  
 بوجه علم به عن الغير ولا يعرفونه بهذا الامر فيلحق المعرف به  
 بقوله الجهور يعرفون الوجود بالوجه ونقده من بكنه وان عد  
 فبما ان يكون بين النوعين بالحد وقد الرسم المرسوم وهذه الامور  
 ليست بينهما امتياز للوجود والاشج الرئيس في الهمام الشفا جهور الماس



تصور و حقيقه الوجود ولا يعرفون اليته انه يجب ان يكون قاعلا او  
 متفعلا وان الى هذه العاين لم يسمع في ذلك الا بعبارة فكيف يكون حال  
 ما يروى ان يعرف الشيء الظاهر حقيقة له تعالى الى سائر حتى يشتمل وجود  
 له وانما هو وجه اخر لا يظلم هذه التعريفات او يكونها تعريفات  
 بالاحصى وجا صله التسمية على انها تعريفات بالوجود عما هو متاخر عنه  
 في حصوله فانه اذا سئل عما هذه الامور يصطري بها الى الوجود او  
 ما اراد ان يشترط في معنى الوجود ان يفسر بها الظاهر ان معنى الوجود  
 المعبر به الانقراض في الوجود ان والموجود ان يشترط على وجه الاجتماع  
 ونسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي واشترطه مثل الاشتراك  
 المعنى الاسمي على تقدير ان يكون قاعلا ومثل اشتراك المعقولات بين  
 المتشكلات وانما هي الخطا على تقدير ان يكون جزئيا وما علم ان  
 احدى منهما ان اختلاف لفظ الوجود على الموجودات معنى واحد فبما اذا  
 المعنى انما بالاشتراك المعقولات حسب الواقع لا اطلاق الاشتراك في  
 معنى لفظها وانما الاجتماع لمواجاة ما في نفسه فينبغي ان يثبت  
 ما انما على الاول لا يعين الوجود لو كان معنى الوجود  
 او بمعنى ما كان العينة والاختصاص معلومين او متشككين  
 كان عدمها معلوما وكانا غير متصورين اطلاقا على الاول التردد  
 في الخصوصية يستلزم ان يرد في الوجود معنى وان الجرم بالمرتب في  
 الوجود مما علم من حيث اختصاصه له وعلى الثاني التردد في الخصوصية  
 وان لم يستلزم ان يرد في الوجود معنى فاما هو لعدم المناقاة بين الحرم  
 ما مروي عن التردد في معنى من حيث اختصاصه له فكيف يستلزم من  
 حصة من معنى او معنى والمفروض عدم وقوع التردد في الوجود اطلاقا  
 وعلى الثالث يثبت اصل المعنى ويلزم خلاف العرض وعلى الرابع  
 السماح لجرم مع التردد على اطلاق المعبر به ذلك اما نقول في بيان  
 لزوم لا يمكن حصوله الجرم فالوجود مع التردد في الخصوصيات الا  
 باث

بان يمكن فيه فرض الاشتراك بينهما ولو كان الوجود معنى متفردة لا اسم  
 حرم مع التردد فيها وكما يعرفه بدينه فان لم يكن مع الوجود معنى  
 مع التردد في خصوصياته حكما صادقا وبوجه تلك الوجود معنى مشترك  
 بآثاره في حكم كادته وكما يعرفه بدينه في معنى تنبيهه بان كل حد يرد  
 في الخصوصيات ونجزم بمعنى الوجود فوجدنا هذا المعنى صلا حتى احد  
 ومركوزة في كل ذهنا لا يقال يلزم من هذا الدليل اشتراك الوجود سواء  
 كان على وجه الاحصى او على وجه الدلالة وانما في اشتراكه على وجه  
 الاجتماع لان بقوله الوجود اذا كان مشتركا على وجه الدلالة كان فردا مع  
 منتشر فلا له حقيقة كلمة مشتركة على وجه اجماع معنى وهو لا يصدق  
 ما قيل انه يلزم من معنى هذا الدليل اشتراك الشئ كبرى من معنى  
 الغير فانه بما يكون شئ مشترك في شئ فبما يقع التردد في معنى  
 وذلك لان الصورة هي ثمة الخاصة به شئ في هذا المعنى معنى  
 الامان والعرض على سبيل الدلالة وحفظتها سلبه مشترك معنى على  
 سبيل الاجتماع بعد غائبة ما يمكن ان يقال فيها من لوجه الثاني  
 هذا الوجه لا ثبات اشتراك الوجود بين الوجودات لان الاول لا ثبات اشتراك  
 بين الموجودات وهما سلب ما هو مشترك في الوجودات بين الوجودات  
 بين معنى وضائعا وكذا العكس والتقسيم يتصور على اربعة اوجه الاول  
 يلاحظ التقسيم والاقسام على التقسيم كما تقسم الوجودات في وجود  
 والتمسك ووجود الحكم الى وجود وجود وجود وجود وجود وجود  
 والاقسام على الاقسام تقسم وجود كذا في وجود وجود وجود وجود  
 بالخطا الاقسام على الاقسام في دونه فبما يقسم الوجود في وجود  
 ووجود الوجودات في وجودات اشتراكا وسر عكس التي يمكن تقسم  
 وجود على نوع الى وجود المسماة والسمي وبتشابه اشتراك وجود  
 بين جميع الوجودات في معنى ما تقسم الاول على اقسام التقسيم الثاني والثالث  
 فبما يقسم ايضا بالتقسيم الثالث على انفراد والمذكور فيها هذا الطريق الاول

ومنه نظر لان وجود الكائن ليس غير وجوده ان لا يخلو وعلى تقدير ان يكون  
 غير ذلك فليس كليا صادقا عليها فلا يصح تقسيم وجود الحكماء ووجود الكون  
 والفرق ووجود انوارها وذلك لان الكائن قبل ان يتراعه على الجليات  
 متحد بها اياها ووجودها لا يتصور ان يقسم وجوده الى وجودها وبقدر  
 ان يتراعه عليها وجوده على محض بالامانة اليه فلا يقسم الك  
 وجودها الى كائين حيزه وحواله ان المراد بوجوده هو وجوده مثلا بقدر المقوم ولا  
 تم اية صادقة على وجوده ان احواله وان كلاً منها وجوده هو وجوده واما ليس  
 الحكم تقسيم الوجود الى وجوده ان تقسمه الى مرتبة متناهية لا يخل تقسيمه  
 اليها بتقسيمه بعدد ذي رتبة واحدة كما استقر اليه في قوله ورتبة  
 بان تقسم الوجود مرة الى وجود الواحد ووجود غيره ومرة الى وجود كماله  
 ووجود غيره وهكذا حتى لا يبقى وجود شيء الا وان يقسم الوجود الى الجليل  
 لان التقسيم قياسه على احدثات الكثرة في المقسوم فهو حقيقة جبرية  
 فان المقسوم بقدر اقسامه في المقسمة هو بالذات مقسم في تقسيم  
 اسمي الذي الى من شأنه تقسيم المصطلح الواحد في الى اجزاء الاختصاصية  
 واما تقسيم اسمي العرف الى من شأنه وعسم اجزاءه الى اجزاءه فتقسم  
 بالعرض والذات وقد قيل ان جوابا على السؤال المصنف بقوله لا نقول  
 والاسماء غير موحدة لان خاصها اسوائها بوجوده على تقدير ان لا شيء  
 المعنى يقسم بالاسماء وان لم يكن معنى بعد الوجود كما ان المعنى يقسم كذا  
 سواء كان كذا سواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية  
 سواء كان حقيقة منه جميع الافراد او عريضة لجميعها او دائمة بعضها  
 وعريضة لبعضها الوجه الثالث ان اولى دليله انه لا حاجة هنا  
 الى احد وجدة القدم بل على تقدير بعدد من جعل احتمال آخر وهو ان  
 يكون السبق مقدم وما يقدم احق في زيد احتلالا لمصدره واعتدلى عنه الترتيب  
 طرقي لمصر على تقدير وجدة القدم ومعدد بوجود القدم المطلق والوجود  
 كما ان سبيل خصرا على الاحتمال ووجوده ليس على تقدير بعدد على الوجود  
 الخاص

الخاص والعدم الخاص بمعنى سلبه هذا الوجود فتحصل المحرقة التي لا  
 الخلو عن الشيء وسلبه وان تمام انما هي من خصصه عن سلبه عدم  
 هذا معنى الاخرى انما قال معنى العدم غير معاني التي يوجد حكمه بل  
 منه ان الوجود صورته واحدة وعدم صورته اعماليته وعصبه ومصاد  
 بعد حكمه هو صورته الاولى معنى ما ذكره لا يكون الخصر سلبا بل هو  
 العدم بهذا المعنى خارج عن تصور طرقي الخصر كما ان تصور انسان بانك  
 خارج عن تصور طرقي الخصر في الانسان والانسان مع ان سلبه ان كان  
 متعدد في نفسه مع وقوع اسطره الاصل في وجوده خاص مود او سلب  
 لا محتمل ان يكون انساني مساويا لسلبه ان يكون سلبه في  
 وجوده وان كان واحدا في نفسه ومتقددا بحسب الامانة بلزم خلاف  
 المصروف ان ذلك السلب دل على وجوده لا سلب لهم من العدم على تقدير  
 تقدير العدم الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون طرف الخصر على رتبة  
 التقدير للوجود الخاص والعدم الخاص الذي هو مقابل له يكون خصرا  
 اذ لا تصور الخاصية الشيء ونفسه لا بالمول في من خصر نظر الى بعد  
 العدم وكونه مقابل الوجود فلا يكون بعدا لخصر معاني وعرفه عليه شرا  
 التي يد بها حاصله انه لا معنى للعدم الا ما كان في جميع الوجودات وهذا معنى  
 سواء كان واحدا ومتقددا لا يكون الفردية بينه وبين الوجودات معاصر  
 والتخير بين معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى معانها في الوجود  
 سلبه الوجود الخاص وهو لا ياتي بوجوده الاخر كما ذكره من معنى العدم  
 يستقر على ما قيل ان معنى العدم الخاص غير معاني في الوجود الخاص  
 واخذ العدم في الدليل بالمعنى الذي هو سلبه عند التميز هو في كل  
 احد المقدمة الاخرى وله ثقلها بغيره ويصير بعدد من حكمه بغيره  
 الدليل بان الوجود مقابل العدم ويكون احد المعاني سلبا من  
 الترتيب الخاص بينهما وان الوجود مساويا للعدم وسلبا من مفهومه  
 وكذا المناقض لا يستلزم وجدة العدم ووجدة المعلوم وانما يقرر بان



وحده لحد المتناقضين يستلزم وحدة الآخر ضرورة التناقض  
 لا يكون الا بغير مفهومين وما ليس ان العدم معنى واحد فكل الوجود  
 لا يكون احدهما متنفذ البطل المحصر الفعلى بينهما قلنا الوجود  
 ما يحمل المعنى الاول الفرد المستلزم الوجود والثاني ما يطلق  
 عليه لفظ الوجود ولما كان الاول يستلزم المدعى جملة على المعنى الثاني  
 واحدا بحسبه او نعم بالضرورة وتعلم بالضرورة ان يبين  
 العدم والمعدوم من التركة في السلب الى الاعيان ما ليس بها الوجود  
 والمعدوم والعدم ايم متشرك لم يقربوا جبهة الى جبهة الفاعل  
 والممكن على شئ واحد باعتبار الوجود بينهما ولا يكون قسمته الوجود  
 اليها قسمه عقليه وكون الشئ موجودا بوجوده وان كان ممسكا للشي  
 بوقف القسمه عليه ما في كونها عقليه وبه يسقط الجواب وهذا  
 لشيء ان لعله ان كان انشاء المعنى العام للوجود ثم يخصه بهذين  
 الموجودات سمعنا في نفسه واسمى من نفي هذا المعنى بالهلية  
 وانحصر الى الاحتمال ان عقليه تسعة والعدد هما ثلاثة وليس كذلك  
 بعينه الوجود ويراد منه جملة على الوجود جملة اوليا ونفعا فقد حمل  
 كما هو المتصور في الوجود ان يكون مفهوم الوجود على الحقيقة  
 الواجبة او الممكنية بل المراد منهما حمل عليه جملا لان جملا  
 بالعرض والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس الذات الموضوع  
 ما تحت هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو ما  
 ان يكون ذات الموضوع مع حيثية ما حوزة فتبها في حمل الوجود على  
 تعد بكونه من الذا وما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ الجمول كما في  
 حمل الاوصاف العينية وما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر  
 ما ان يكون مع ما في حمل الاوصاف ان وما ان يكون ذات الموضوع  
 مع ملاحظة امر ثالث لعدم معانيها في حمل العدميات بمصادق  
 حمل الوجود على نقد الوعينية ذات الموضوع من حيث نفي وعلم نقد بر  
 العينية

الفرض ذاته مع حيثية زائدة كسببة استقاده الى الحمل او حيثية  
 صدق الاثر ونفي ما من ذلك ما قبل ان على الراجح هو الوجود بمعنى هو  
 مصدره الاثر وتحقيقا هذا ظهر ان لا يلزم من اشتراك وجوده  
 حسا المعنى نفي عينية ومنها اشتراكه بحسب اللفظ انما بها في ومع عن  
 الحق قل هذا الحق من ان القايلين بالاشتراك المعنى ثم ان العيوب  
 بالعينية وعن الحق الطويل في التي يد من تفرع نفي العينية على اشتراكه  
 المعنوي على نظر الوقت وانظر تفصيله والباقي او حاصله في دور  
 ان نفع القيعيني في المرتبة فان ذلك يرجع الى ان نفع المرتبة عن  
 التقيين في سلب الوجود والعدم في مرتبة الذات والذات ترجع الى  
 سلب الذات والذات عنهما وهولس بمشاكل فان نفي العينية والمرتبة  
 عن احد القيعين لا يستلزم انما هما بسلب الآخر وانما هما والعدم  
 اليها الوجود نفي بوجوده والعدم اليها العدم بصرفه ومنه  
 ولا يلزم من ان نفع القيعين ولا اجتماعهما وفنه بعد دفعه وهول  
 قيعين الوجود في المرتبة سلب الوجود بها على صريحا نفي القيد لا اللفظ  
 القيد فقولنا كما هيته من حيث هي لسن موجوده يحصل لغويا كما  
 من حيث هي معدومة مع ان استعماله ان نفع القيعين سلبا محضا  
 دون ظرفي كما يشهد به لفظة السلبية كفا وان نفعها في ظرفي يستلزم  
 اجتماعهما في ذلك الظرف والقول بان ان نفع القيعين في المرتبة يرجع  
 الى ان نفع المرتبة عنهما مع كونهما فصل شأه مصادق بعينه غير  
 ساقط لان الظلم في سلمه الثاني لا السلب الثاني سلبا القيعين  
 في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما وسلبا سلبا عنه وهو طر  
 الفساد ضرورة افتناع خلق الشئ عاكبه ذاتيا وبيرداي والاصوات  
 الجواب ان يقال انما هيته من حيث هي معدومة ولا يلزم من عدم  
 الوجود اليها اجتماع التقيين لان يقين الوجود في مرتبة الفاعل سبب  
 الوجود في هذه المرتبة لا سلب الوجود في مرتبة الماهية فذو سبب







محمول عليه اما الاول فلا بد من ان يكون له مقتضى يستلزم عروضا له بالمشقة  
 منه ما جيت ان مقتضا منه عروضا منه لا يشترط في الامر يستلزم كل  
 مقتضى عليه واما الثاني فلا بد ان يكون له مقتضى لا يمكن ان يكون له مقتضى  
 لا مقتضى ان يقع التقييد في محل التقييد على نفسه يستلزم عروضا منه  
 الاشتقاق لها وهو يستلزم عروضا منه لنفسه فكل ما قد قيل من كسر  
 النوع وهو خلاف العرض فمفكر تفكرا صادقا وتبين قد يبرر فائضا وان  
 سلم الى ان يقال الوجود القائم بالغير عتق ان يكون له وجود هو عينه لا  
 فانه بالغير يستلزم الاحتياج وموجوديته بنفسه يستلزم عدم الاحتياج  
 لا ما يقول ان عينه ما في الاحتياج اذا كان الوجود قائما بنفسه واما اذا  
 كان قائما بغيره فلا ينافيه بل هو كونه والتحقق ان الوجود بالغير  
 امر اعتيادي محقق في نفس الامر وعينه ما بالوجود به موجود بنفسه  
 بل واجب لذاته وذلك لان مقتضى كونه التقييد اعتيادي محقق في نفس الامر  
 ان يكون موضوعه حيث يقع انراعه عنه فهنا ثلاثة امور الاول  
 المستلزم عنه وهو الحاجة منه حيث في الثاني المستلزم وهو الوجود بالغير  
 المحسوس والثالث مقتضى التزاع وهو الوجود بمعنى ما بالوجود به  
 وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالغير لا عتقه  
 الاصلح واللا يلزم تاحر عن وجود المحسوس ولا يلزم وجه التزاع واللا يلزم  
 حيث انزع الوجود المحسوس انزع آخر بل انزع ان عرضا منه قائم  
 ذلك فانه مقتضى سريفا وثباتها تحقق المقام ان حقيقة الوجود ليس ما  
 بهم منه من المعنى المحسوس لان هذا المعنى مستحق ما اعتيادي العقل واستلزم  
 التقييد وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن هذه الزاوية واعتبار الغير  
 كما تشهد به الحس وفي العقلية تعهوم الوجود معان له حقيقة وتلك الحقيقة  
 على ما علم به الوجود له معانها لانزع هذا المعهوم ومصادق لجملة ومصادق  
 مصدر في ذلك فكل ما قد لا لا موجود بغيره فمصدق لجملة الوجود عليه  
 امرى له عليه وفي الواجب عين الوجود لذاته بمصدق لجملة الوجود عليه

نفس

بعض ذاته من غير اعتبار امر آخر فالواجب سبحانه وجود خاص قائم  
 بذاته وانيه محقة له لا ما حية وان الحاجة هي الحقيقة المبررة عن  
 الاوصاف في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه ان يكون له عينية واحدة  
 تحيطه الاعتبار وتكون له ذلك ما قيل ان في الحكم الوجود المطلق  
 وحقيقته والوجود الخاص لذاته وفي الواجب الاول والثاني لذاته  
 وفي الثالث لا سيما له هناك ادعي الدافعيون صانه في كونه مصداق  
 الجمل وما قيل ان محل الخلاف هو الوجود بمعنى مصدر الاتحاد والوجود  
 الحقيقي الذي به الوجودية واللام بكم الوجود ماد منه العلم الحاصل  
 منه انه الوجود قائم بذاته وموجود بنفسه وعمره موجوده لا يشترط  
 واطلاق الوجود عليه كاطلاق الشمس على العالم فمفهومه محسوسا به  
 فهو على تقدير ان يكون وجود الواجب عينه فان قلت ان الواجب العلم  
 العلة الموحدة في الخارج لان الوجود الخاص والامر لا عار في ذلك  
 الى العلم الموحدة مطلقا متصا وان ورد عليه ان الكلام في الوجود  
 الحقيقي وهو ليس امر اعتباري كما سفسا التلويح اليه واجبة  
 ان لا يخفى ان العلة يجب ان تكون لها فصوص التحقق كما تشهد به الضرورة  
 كيف والعلة من العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت الحث له و  
 الواجب لو كان علة لوجوده لكان مقتضى ما عليه الوجود الخاص لا  
 بالوجود الذي لا يقتضيه على الاذعان واما تقدم الحكمة على  
 وجودها فتقدم آخر وراء التقدم ما في الشهادة هي نفس المعلوم اما  
 باعتبار ذاتها او باعتبار اتصالها بالوجود وكذا تقدم الاخر التكملة  
 وابها من حيث انها اجزاء علة للكل ومقتضى ما عليه الوجود من ورة ان  
 من الوجود موجود ومن حيث انها محمولة متقدمة عليه على قدر التقدم  
 المشورة قال انما قد التزم بل الجسمة مقدم على نوعه لا يكون جزاء ليكون  
 تقدم ما عليه بالطبع اذ هي من حيث انه جزاء لعل على كنهه والحس في ان  
 تحمل على نوعه ولا يكون في ما منه اذ هي مرتبة عظيمة واجبة لا ارجس



الشئ لا يجب ان يكون فوقه جسدا ولا يكون اشرفى وذلك ان تستدل على  
 هذا المطلب بان الواجب لذاته ليس معد وما في ما عليه ثلاثة مرتبة ذاته  
 وادان الوجود لذاته عليه يلزم ذلك وبان معد في الحمل لو كان مغايرا  
 لذاته كان ممكنا لذاته قائما لاننا نقول ان معنى لو سلم ان معنى الشئ  
 هذه البقية فلا شك انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد وهو العلة  
 القابلة قد عرفت ان العلة مطلقا يجب ان تكون متحققة قبل تحقق  
 العلوم مستبعد الوجود ليس علة قابلية له كذا وان الحمل هو انما  
 المستبعد بالوجود من حيث انه مرة في لحظة الطرفين وغير مستقل  
 بالمتوهمية فمن الطرفين كان معتبرا في جانب المعلوم وان كان اجزاء  
 المستبعد معتبرة في جانب العلة بنا على انه معتبر في جانب المعلوم  
 من حيث الاجمال وقد عرفت ايضا ان مقوم الماهية من حيث انه متوهم  
 يجب ان يكون موجودا ان يتحقق ان يكون الوجود قبل المقوم كذا يجب ان  
 يكون شرا للمقوم والا لا يتحقق الا ان يتحقق خلق الماهية من  
 احد الوجودين فلا يمكن الجزم بالنقوم مع التردد في الوجود انما  
 الوجود لا اعني ما فيه فالاولى ان يستدل على نفي العينية بما يستدل  
 به على الحينية فلا نسلم الا قد تطفنت انما بان على الخلاف هو حقيقة  
 الوجود تلك الحقيقة اذا كانت عين الممكن او جزؤه كان حمل الوجود عليه  
 واجبا كونه معد في الحمل وحمل العدم عليه محتملا لا متنازع احتياج اسعد  
 السقمي وانما تلك تعلق الحمل بكونه الممكن موجودا وعلى تقدير  
 ان يكون الوجود عين الممكن او جزؤه لا يمكن لا متنازع فكل الحمل بين الشئ  
 وذاته ثم لا يخفى ان هذا الدليل وما يقتضيه لا يخفى في الاعراض لان  
 وجوده من هو بعينه وجوده في الموضوع وعينه في هذا المقوم من الوجود  
 له ساقا ما كان بل بكونه كما سبقت عليه سابقا الوجه الثاني في الكلام  
 ان ما في موضوعه ما في الوجود هاهنا كما سبقت الاشارة اليه  
 ولا شك ان الشئ في الوجود لا ياتي العينية بهذا المعنى والكلام في  
 الوجود

الوجود المطلق في الوجود مطلقا فان الكلام ليس في الوجود المطلق  
 ولا في مطلق الوجود بل في الوجود مطلقا كما يظهر بالانكسار فان  
 انشور ما شئ الحين ان ذلك ان انشور يطلق على المعنى احد هما  
 حصول الصورة في الذات وتاينها الصورة الخاصة فيه والمراد بها  
 هذا الاول ولا شك ان كون انشور حصول الصورة مما يستلزمه ولا  
 انكره انما هو بان انشور بالشي لا يستلزم انشور عينية هذا  
 انشور وان سلم فلا يستلزم انشور في شئ بل في قول حصول  
 الصورة في الذات وجود في بطون والوجود الذي هو ما قبل وجود الشئ  
 في نفسه فالوجود الذي هو ليس نفس انشور وايضا ان يتوجه عليه  
 انه لا بدل على زيادة الوجود الذي هو على الماهية التي لا تسلك بها  
 الوجود الذي هو مع انه ما يتم اذا كان المراد بالوجود الذي هو الوجود غير  
 الذي هو الساكنة فقط الذي توجه عليه ان الظاهر ان الكلام بعد تسليم  
 الذي هو يتم توجه عليه انه لا بدل على زيادة الوجود الذي هو على الماهية  
 انما لا يتفق بها الوجود الذي هو ذلك ان قول الماهية من حيث انها  
 موجودة في الذات ليست موجودة في الخارج وما حلت بها موجودة في  
 الخارج ليست موجودة في الذات فكل من هذا الوجود في الذات  
 قال بعض الفلاس قد جوس بعضهم ان حمل المعنى على السعدية هو  
 لا خلوة الشئ بل بان انما هذا السر من سر ذلك من جعل  
 الماهية وذلك ان تقر بهذا الدليل بان اسحق في صورة ذاته متعلق  
 بالماهية وانه الوجود وانشور مع انشور سمع بالوجود وانما هي  
 فالوجود لا يكون نفس الماهية بالصورة ولا نسلم معنى انما  
 شيئا من الماهية محقولة بالكلية انشور والاشهر ان قولنا السموات  
 بالكلية الاجزاء مما لا شك فيه والاشهر ان قولنا السموات  
 على هذا التقدير كيك مما لا يحصى غير معد وان هذا المعتدل في كل  
 الخلاف المجرود وبما يوجد والاول بان لا اعني ان كل الخلاف ليس

بطله عليه لفظ الوجود بل مراد الشيخ الاشعري منه عينته هو بعينه مراد  
 الحكماء الا انهم جعلوها من خواص الواجب وما طالعوا اجيبته والشيخ الاشعري  
 جعلها من خواص الموجود وما طالعوا موجوديته صرح بذلك كثير من اعلامهم  
 كتشريح العماد وشراح المقاصد الخ انهم الذين اتوا وقالوا قلت للاجانب  
 الى ذلك بل تكفي ان يقال لو كان الوجود جزءا للماضي لكان لها جزء وكان  
 الوجود جزءا من مطلق الظلم الى جوارحه من ذلك وهكذا فيلزم ترتيب الاجزاء الى  
 غير النهاية قلت قد مر هذا الوجه بطله انما هو الى ان لا يكون فيه هبة الى جوارحه  
 الوجود بان يكون جزءا او مثل جوارحه على هذا التقدير يلزم ان يكون له جزء  
 حرا لا يقي وجزء اخر له جزء اخر غير متناهية وجزء اخر له جزء اخر له جزء اخر  
 وتكون حقيقة الواحدة حقا لا غير متناهية والحق ان يقي جزء في الوجود  
 اجلي منه هذا المقدم ما قل ان المركب لا يعترف عليه بعض الحقيقة  
 ما بال المركب العنق اذ اوحد في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور  
 اسما له في السبب لا سماء التركيب على ذلك التقدير وهذا هو جاري  
 واذا حللنا العمل لا يلزم انتباه اليه بل هو ان لا يقع التحليل على هذا كما  
 في غير ما سبق ان واحد وان خبير بان الواحد من المركب والبسيط معهما  
 غير المتصل الواحد واخره التقديرية فالمركب الحار من على تقدير انتباهه  
 الى ما هو بسيط في الحار يفتقر الى بسيط وهذا لان التركيب العقلي هو  
 مسلم المركب الحار من واطلاق المركب العقلي على السبب الحار جزء  
 من قبل السبب واستيعبه العوارض بالمفهوم ما قل ان الشيخ الرئيس في  
 المتعلقا جزءا من السبب يكون جزءا من الوجود وهو لا يتوهم وهو يقره العقل  
 واما ما هو في ذاته فلا حرج الا البسيط الذي قال بعض المحققين ان  
 مع كون السبب متعلقا بمركب مطلقا وان التقدير الضروي هو  
 المركب لا بد له من اجزاء وبمقوم بها واما انتباهها الى ما ليس بمركب  
 اصلا فلس من وري فان الكثرة لا بد فيها من الواحد لعددي لانها الوا  
 بعض كحار اشتباه على احوال وعكس الاول ان يتسلسل به في التخليق

وانت

وانت ان المركب الحار من العدد في حقيقة متعدي العدد واحد  
 وحده بسيط والمركب الحار من الغير العدد لا بد له من احدى الصور  
 البسيطة خصوصا الحار واللام بكون المركب فعلية لانها من صور فعلية من  
 الصور في غير واحد فان فعلية المركب في الحقيقة هي الحار واللام في الاول  
 ثم ان صور فعلية هذا الحار واللام في اخر كان فعلية المركب بهذا الحار واللام في  
 الاول وهو هكذا فلو لم يكن الحار او الصور بنية متعدي في غير واحد  
 بنفسه لم يكن للمركب فعلية وايضا على ذلك التقدير لا يكون في مركب  
 حار في القوة بل يكون جميع اجزائه بالفعل فيكون كل جزء منه بمسبة غير  
 قاي بل بمسبة نقدية واما ان يفتقر الى الجوهر والعرض من اقسام  
 الموجودات الحار من والوجود امر غير باري والامر لا عسري حار ان  
 يكون جزءا عقليا للوجود الحار من بيا على معنى السبب المستعني واما ان  
 قد مر في السقوط لا بد في الحار منية والمعلومية وتوحيدها في  
 هما والحق ان الحق الوصف سواء كان عرضا ولا يتجمع ان يكون حرا  
 للجوهر وفيه تحت او حاصلة ان ما ذكره المصنف في اثبات اتحاد  
 السواد والوجود واتحادهما لا بد ان لا يدل على عدم امتثالهما  
 في الحار من وهو يحصل بان لا يكون للوجود هو من حار حصة وفيه بطلان  
 لم يكن للوجود هو من حار حصة لا يكون له هو من اصل لا سواد الوجود الذي  
 عند المتكلمين مع ان الاجتهاد حاكم بان له هو من فتكون هو من هو  
 السواد وما يصح في عليه احدى عين ما يصح في عليه الاخر لانها  
 مراد الحق من اتحادهما بمسبة الهوية والصدق انه ليس في الحار من السواد  
 والعمل يتفرع الوجود عنه لا ما تقول هذا مع انه عند معارضة المصنف  
 بان عند الوجود الذي نقلها عن الشيخ الاشعري كما سمعنا لما قلنا في  
 والحق ما قرناه مراد من مراد الشيخ الاشعري من اتحاد وجوده في فعلية  
 حمله عليها جمل بالذات بل هو من المفهوم لا الثانية او اعلم ان المقتر  
 في القول الثاني امران الاول ان يكون له ذن طرف الى طرف



لان يكون الوجود الذي شرطه العي ومن اوتيد المي ومن والاخر هو الوجود  
 وقوله من المعقولات الثانية وهذا معنى قوله من حيث انها في الذمعت  
 واخرى من غير العوارض الخارجية والثاني ان لا يكون الخارج طرف هو  
 العي ومن ويبيح عليه ان لا يكون فرد موجود في الخارج وهذا معنى قوله  
 والاخرى من غير الخارج والاعتبار والاعتبار في الخارج هو ما توهم ان الوجود  
 اواجب فرد الوجود والاعتبار والاعتبار في الخارج هو ما توهم ان الوجود  
 الوجود والموجود من المعقولات الثانية ساقط لانه الوجود الراجح ليس  
 فرد الوجود المسمى بل للوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية  
 وفرد مفهوم الوجود من حيث الحقيقة في الخصائص الاعتبارية بدو من  
 الاعتبارات الخارجية فان قيل الوجود الخارج من من المعقولات الثانية والاعتبار  
 متعقبات في الخارج فيكون الخارج طرفا له وصفه وكذا الخلية والجزئية  
 من المعقولات الثانية ومن غير اعتبارها للمعنى من حيث انها  
 صور ومبني فكون الوجود الذي قيد له وصفها قلنا ليس في الخارج  
 له الحقيقة ثم اعقل بصورة من التخليق ينترج عنها الوجود ويجل عنه  
 مفردا عن الوجود ويصفها به فيكون الخارجية من الوجود في هذا  
 الملا حظ من من موطا في بعض الامور من من موطا في بعض الامور  
 الخارجية في طريق ما يجب يعجز انترج الوجود عنها كمن في الحقيقة  
 اتصافا من حيث كونه اشياء صور دهيئة معايرة حقيقة كونه موجودا  
 دهيئا وان كانت مستلزمة بها فان الاولى سببية حصول الشيء في الوجود  
 والثانية حقيقة وجوده في نفسه مع ان في المعقولات الثاني عدم اعتبار  
 شدة الوجود الذي له من وصفه ومن قيدته للمفرد من الاعتبارات  
 وما ذكر من صور تلك طرق انصاف الى هبة الوجود الملا حظ دون الاعتبارات  
 والخارج وان المعقولات الثانية تشمل المتشقات والمهادى وان الاعتبارات  
 المقودة به كلها دهيئات هذا ويعجز المقام سدد في الكلام  
 لوجوده وان كان المذهب من حيث الوجود الحقيقي الذي هو محال الخلاف  
 فمذه

في الوجود لانه عليه وان كان من حيث الوجود مصدر الذي ليس  
 له وجود في الخارج فهو بدو في اول الانحياز الى التبيين فضلا عن الاستدلال  
 الا ان ثبت ان قد سبق منا حقيقة والاماسان بريد ما باحوال  
 المتطاول على حكم بان حقيقة الوجود ليست معنى مصدر بل امر اخر  
 والسبب بينهما من مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار وستة امور  
 المعر عنه باعتبار اخر ثم بعد قد سبقنا النظر بظهر ان معنى س ج مثلا الا  
 ذات الشيء من حيث يعجز انترج مفهوم الوجود عنه والعقل مصدر من  
 التخليق ينترج عنه الوجود ويصفه به ونحمل عليه فيها ثلاثة امور  
 الاول المتعرج عنه والثاني الحقيقة التي هي مشا الانترج والثالث من  
 اما الاول فهو ذات الشيء وما هيته واما الثاني فهو تحق الشيء بالوجود  
 الحقيقي الذي هو موجود بنفسه وواجب لذاته وان ساقط به كما عرفت  
 واما الثالث فهو مراعاتي وليس افراده الا محض ولا بعدى مودة  
 الاعليها ومن جواز ان يكون له فرد غير الحصة مقدما على المعنى كله  
 المعنى في الانترج لا حقيقة به الاما مع من عند امره وذلك  
 المفهوم لا يحل على ما يراه الاشتقاق كما شهد به الفطرة السليمة وهذه  
 الامور الثلاثة كلها متحققة في المحكمات واثنان منها في الواجب فان ذاته  
 تقع مشا الانترج ومعدان المحل وعاملونا انكشف ذلك الامر بها ليس  
 كذلك كما ان من كثير من الخارج من ان فرد الوجود المعنى في  
 كيف ولو كان كذلك لكان محل المعنى المعنى في معية موطا معي تدل  
 عنه ذلك على كبره فالما قسنا ذلك لان القول بشدة فرد الوجود  
 غير حكمة سدد لم يتصور وجود الواجب والمحكم وهو حص من حوار  
 ان يكون وجود الواجب امرا اخر غير فرد الوجود المصدر وحده فانه  
 في وجود الواجب كولا يذهب عليه ان استيك اما لا ودية والاقتدية  
 والا شديدا والزيادة وانفعنا والوجود الذي يعني التكميل على الوجوه  
 الا وبيدوا الاخير قال الشيخ في البيان انشا الوجود بما هو وجود

لا يختلف بالشدة والنعمة ولا يقبل الكل واللاقي وما يختلف في ثلاث  
 احكام وهي التقدم والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان ثم  
 تشكيل الوجودات بما هو بالقياس الى صدقه على الموجودات دون الوجود  
 فتشكيله لا ينافي ان يكون ذاتيا لا افراد كما مر فنقول لا ينافي الوجود  
 او شأ الوجود الذي به الوجودية وهو الوجود الخاص بالوجود المطلق  
 بل بانقول الواجب ما يقتضي الوجود المطلق لا الوجود الخاص واللايز  
 ان يكون انزاسا وغيره مما يقتضي الوجود الخاص واجبا فان قلت العام  
 مقدم على الخاص وعلى تقدير انشاء الخاص يلزم تأخره عنده من  
 تقدم المقتضى على المتقضى قلت يمكن التماس بين التبيين في التقدم  
 والتأخر باعتبار ان مع ان العام مطلقا ليس قدما بل العام الذاتي وان  
 في الوجودات الخاصة ذات الواجب فالوجود العام لا يمكن ان يتقدم  
 لا سيما ان تقدم عليه غيره فاما العموم والخصوص من غير ان يكون  
 الوجود من حيث انهما موصوفين وهما الحقيقة والخاصية لا ينفصلان  
 واتبعهما ان الواجب هو الوجود المطلق لا يستلزم ان يكون الوجود  
 والخاصية وهو بداهة مستلزمة لانخراج مفهوم الوجود والوجوب ومصادق  
 لهما بل ليس حقيقة الوجود ولا حقيقة الوجوب معا بله ذاتة تعال فوجبه  
 الحقيقي عينه كما ان وجوده الحقيقي كذلك قال الشيخ في التعليل ان الوجود  
 من غير ان يكون الوجودا مقدا ما يملك الحكم في الوجود الذي له ما هيئته  
 غير ان لا ينفصل ان يكون الوجود حقيقة اذا كان على صفة وتلك الصفة  
 هي تالذ الوجود وليس تالذ الوجود وجود المحقق بل تالذ الوجود هو  
 سم له معرفة تالذ الوجود فتدبر في حاصله ان المراد بالانقسام  
 محصورا دون لا تقب العام واقب الوجودات التي يمكن لها ان تقب  
 ما ليس بمر على غيره بل ان نقول وجودات الحكم ان كانت حاصلا  
 في وجودها بالصفة لا يخرج حقيقة فاقب الوجود الخاص بمرضا  
 بوجوده من ان لا يرجع الى انقسامه فمرضا انقسامه لها وهو

وان

وان كانت افراد الوجود المطلق عام صلاها كانت موجودة في الخارج  
 فان من الوجود موجود بالعرض وفي مع ان المراد بالانقسام انقسام  
 الذات من حيث هي واقب الوجود ان ليس كذلك لانها تقب على عرض  
 المطلق من حيث انها افرادة ثم لا يخفى ان هذا السؤال من غير  
 استعصافه اذا كان المراد منه انقسام الذات كونها موجودة بمرضا  
 الوجودات من غير كونها وجودا لا كونها موجودة بل يصح على كل  
 ان يصح على كل فرد ما ينظر الى الحقيقة ما يصح على الآخر ما ينظر الى  
 والحداد بالصفة الامكان العام فباي صبح بالصفة الى الصفة اعلم من سمر  
 ما ينظر اليها بل بينهما كما قد كسب العموم والخصوص باعتبار ان  
 الصحيح من حيث انه صحيح لانهم لم لا يخفى ان هذه المقيدة ما هو في  
 الاول والثاني لك لا على سبيل الزم لا شبهة او لا بد من عيب  
 انهما مقامين الاول والثاني وجود غير الوجود الخاص والثاني ان  
 انه لا بد في العلم بالانقسام ان يثبت على الغير خاصة لما هو محصورها  
 الد عن غير محصورها في الخارج ونقول بالوجود له من المعروف  
 الانقسامية دون الانقسام الخاص حجة كما احبوه اليهم ونقول حصول  
 الانقسام اشاحا لا بانقسامها كما نقل عن قوم في طرف الاثنان مع الاول  
 وفي طرف الثاني على الثاني واستحقاقا في ان اذبه الحشبه والثاني  
 مستقيمة على الثاني كما استطاع عليه احثاره في من يرسل الرابع ثم  
 ما ذكر في تقرير الوجودية هو تقرير للوجوب حقيقة لا انقسام  
 التي هي مشتقة من انقسام هو مصدر الذي روي عن بقدر برهانه  
 بالاثار والاحكام الخارجية يلزم ادوس في غير الوجود الى وجود  
 ان يذهب الى الاقسام والاحكام في الجملة بعد في هي على الوجود ادوس  
 فانه مصدر للثاني في الجملة اما على تقدير ان يكون قد انشأ  
 يتوقف على الوجود المحصور في الخارج لا على الوجود الحقيقي في  
 اما على تقدير ان يكون فلا يتبين الوجود المصدر لا كونها بد



لغرض مما ينبغي ان يعلم ان معنى وجود الوجود المعاني من حيث  
 و هو من الالهية مترتبة عليه لا الهية من حيث انما مع العوارض  
 ان عينية كيف وجودها بهذه الحقيقة وجودها من فان وجودها من  
 فينبيل وجود الشيء غيره وانما في الالهية انما في الالهية من فكل  
 في حقيقة او على وجه الاشكال في هذا العالم ان ترى ان الالهية منطبقا  
 في خلق الاول وادنى الثاني منطبقا في الخلق الثاني واخذ الوجود الذي  
 معنى حصول الشيء في الالهية فزعم انه متحقق في الالهية في الثاني حيث  
 انما يتبين ان الاول انما تصور في حقيقة انما تصور ايضا ما لا تصور  
 في الثاني وعلم عليه بان كما يتبين له من حيث انه موجود في الثاني فلا بد  
 ان يكون له في الثاني الوجود والايهزم من ان الوجود في الثاني انما  
 تصور وعلم ايضا ان ان تصور بعض الاشياء تصور في الثاني في الالهية  
 كان تصور جميع الاشياء في الالهية لعدم المساوية في قول العلم بالاشياء في الالهية  
 كما يتبين من الضرورة وما يستنبط من هذا الوجه وجه آخر وهو انما في العقل  
 امور لا وجود لها في الثاني ولا بد في فهم الشيء من تغلف بينه العقول  
 المعقول واسطق بها العقل والعدم المحال بالضرورة فلا بد من  
 للمعقول من ثبوتها واذ ليس في الثاني في الالهية لا يتبين الوجود هو  
 الشيء في نفسه وهذا الوجه يدل على ان الالهية الالهية وجودا سواء كان  
 في الوجود الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره لانا نقول في الالهية  
 ما عتبارها وانما في الوجودها في نفسها وانما عتبارها في الالهية  
 الالهية كان وجودها في نفسها فان قلت يلزم على ذلك التقدير ان يكون  
 شيئا واما ما قيل من ان الالهية الواحد وجودا فليست يجوز ان يكون للشيء  
 حدها في الالهية من الالهية الواحد وجودا وانما عتبارها في الالهية  
 في الوجود الثاني في ترتيب الالهية والآخر لا بعد وجوده وهذا التفتيش ظهر  
 من ان الالهية من حيث هو كذا موجود في الالهية من ان ما يحصل فيه  
 من حيث هو كذا في الالهية من حيث هو كذا في الالهية من حيث هو كذا في الالهية

موجود

موجود في الالهية فكلما جاد وسأيتك فوق ذلك كلام ان شاء الله  
 باحكام الحكم بخلقها في الالهية من الالهية الاول المعنوي الثاني في الالهية  
 اول في الالهية والثالث في الالهية والرابع في الالهية من حيث الالهية من حيث  
 في الالهية من حيث الالهية والظاهر ان المبدأ هو الالهية من حيث الالهية والثبات  
 وعلى الاول لا حاجة الى تقييد الاحكام بان يكون كما اسرنا اليه ان صيغة  
 الالهية من حيث الالهية وجودا في الالهية ولا مدخل لموضوعية المبدأ في ذلك  
 بل في الثاني والثالث ايضا لان الحكم والتعديف في الالهية من حيث الالهية  
 غير المحكوم عليه والمنع من ان يكون له ثبوت في الالهية في الالهية من حيث الالهية  
 ان قد عرفت ان السالبة تستدعي وجود لموضوع في الالهية مع الالهية  
 مع قطع النظر عن ثبوتها في الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 ان يتبين ان كون الشيء محكوما عليه ان يكون مفهومه موجودا في الالهية  
 يلزم من انما في الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 او يقال العقل يرى في الوجود معدوما مطلقا وعلم عليه في الالهية من حيث الالهية  
 موجود بحسب الواقع ومعدوم بحسب العرض وبه مدعى ما يقع في الالهية من حيث الالهية  
 بان ينظر الى عقد المحل بان المعدوم المستحق للغير عند الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 وقد اخبر عنه بعدم الاجابة فيكون خبرا عنه وغير خبر عنه في الالهية من حيث الالهية  
 وذلك لاشتغاله في الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 والاعتناء دون الاول ولا بد ان يكون ما في الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 في الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 العلم محمول على الثاني وفي الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 بذلك اعلم ان المخاض بين الثبوت في الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 انما في الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 الموضوعة في السالبة المحمول يرجع وتبين ذلك السالبة من حيث الالهية من حيث الالهية  
 ليست في الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية من حيث الالهية  
 وبين المعدوم ان فيها ثبوت الى حكم معدوم فخلق معدوم ولا معنى

اسلب منه حيث انه رابط لا يمكن ان يكون من المحمول مع ان المعتزلي المحدث  
 كون اسلب جري المحمول منه غير اعتساب امر كشي فمذه القضية على تقدير  
 ثبوتها احد نوى المعد ولتوحيها مساواتها للسالبة وعدم اقترانها وجود  
 الموضوع بان اد اصدق سلبت عن ج صدق انه منقضا عنه ب والصدق  
 بقضيه اي لسبب منقضا عنه فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج منقضا عنه  
 ب صدق سلبت عنه وانت حجب نعلم ان ثبوتها الموجبة السالبة المحمول  
 السالبة السالبة المحمول وهي تقع مع السالبة عند انتفاء الموضوع كما انت  
 السالبة المعد ولتجمع معها والحق ان طبيعة الربط اللاتجاهي يستلزم وجود  
 الموضوع مما غير ان يكون الموضوعية المحمول فيه مدخل وطبيعة الربط  
 السلب لا يستلزمه كما هو واضح بينهما مساواة الابطال اعتبار حصول جميع  
 المحمولات في نفس الامر ما من مفهوم الا ويصح عليه حكم ايجابي صافي فلا  
 فلا صدق سالبية صدق الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في  
 نفس الامر وكذا العكس واعتبار بقاء المعد بقاء فلا منهما  
 الاعتساب بقاء وجود الموضوع في الذم فكل صدق السالبة صدق  
 الموجبة التي تقتضي وجود الموضوع في الذم وكذا العكس وانما  
 وفد بقاء الموضوع لم يحل عبارة الحب على هذا الوجهين لان اعتبار  
 ممان المحمول متبعض بالكلية لان السلب متبعض بالموضوعية ولان الحما  
 الطبيعة موجودة ويملك الجواب عما اوردته على الوجه الثاني بان هذه  
 الحقائق محمولة على افرادها وشوب الشيء بالشيء وان لم يستلزم ثبوتها  
 في طرف الاتفاق لكان يستلزم ثبوتها في الجملة كما يشهد به الضرورة  
 ولا سرائل في الاغني عن هذا التقدير والتقدير الذي ذكره بقوله وقد  
 بعد شتر اكهما في كون المراد من الحقيقة ما صدق عليه ان المراد من  
 الحقيقة على الاول الحقيقية التي لا يكون افراد موضوعها موجودة في  
 الخارج وهي اثنان الحقيقة السلبية التي لا يكون بعض افراد موضوعها  
 موجودا في الخارج ولا شك انها لما لم تكن في الوجود الاول وقد قهر بعض  
 الحقائق

الحقائق هكذا الاول ان الوجود الذي لم يتحقق هذا القسم من القسم  
 مع ان لا يكون لا اعتبار به فاذة مبرمج هذا القسم بالظنية في سلبه  
 وحسب يكون الحكم فيها على ما هو في الموضوع حيث يتم فواتنا لثافتها وجود  
 كالوجود بالظن اذ ليس للاعتساب بها فاذة ولا معنى له لاجل عدم  
 منه لا قناع اذ للساجين ان يقر ما هو هذا القسم من حقيقة الحب  
 القضية الخارجية كما انهم التزموا في القضية بدعية بالعلم لا بقدر  
 تستلزم هذه القضية ويعلم بالعلم وبه انما معياره لمقتضى الحجة  
 ان موضوعها اعم من موضوعها لا بما يقوله ان يقولوا معا بغيره والاعتد  
 بينهما فمساوهم كفي الضم والضرورة ويرد عليه بغيره  
 في الكمال واجاب عنه اي وايضا يمكن ان يجاب بان مقتضى هو ان يكون  
 وجود الموضوعات حيث هو من قبيل وجود الشيء غيره وقد عرفت ان  
 وجودها اصل في الذم من حيث هو من قبيل وجود شيء سلبه  
 وان كانا منه حيث انه مقترب بالاعتساب من الحقيقة من قبيل وجود الشيء  
 لغيره واجاب ثم الجواب بالفرق بين اتيان والاصول بان حصول الشيء  
 في الذم لا يوجب انتفاء اذ من به حصوله الشك في الربط والتميز  
 بل الموجب لانتفاء به هو قيامه به وهذه الامتياز صدق في الوجود  
 لا كما عرفت به في ثبوتها في هذا الفرق بينه في الشك في وجوده او حذفت  
 حقيقة جوهرية في الوجود كانت تلك الحقيقة بلما وحدث فمردم ان  
 يكون الشيء الواحد علما ومعلوما وجوهرا وعرضا وادراكا في الوجود  
 والاصول لا يلزم ذلك لان الحاصل في الذم من الحما فاعا صر محمول  
 وجوهرا والقيام علم وعرضا وان تعلم ان حصول الشيء في الذم من  
 نفس الحمول فيه وليس من قبيل حصول الشيء في الزمان والحال من  
 انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحما من جهة اولها فامرت  
 احدها معلوم وحاصل في الذم والآخر علم وقام به لانه من قائم  
 كان نفسا محمولا يعود الاشكال وان كان غيره يدرم ان لا يكون على الات



العلم معد لا شك في الشيء ان حصل بمسبب انكشافه ولا حاجة الى ان  
 حصل ما يعبر به لا اشكال في كون الواحد علما ومعلوم ما يتحققا معا في  
 الانكشاف بينهما ولا في كون وجودهما معا لان وجودهما حقيقة اذ  
 في الخارج كانت له في موضوع كالحاصل به الشئ في الوجود الشك في الاشكال  
 اما هو في كون الشئ بوجوه وكما لا يما مقولان متباينان يتبع صدقهما  
 على شئ واحد وانما قلنا في حله او احصل الشئ في الذهب يحصل له  
 وصف وحمل ذلك الوصف عليه فيقال انما هو حاصل في الذهب علم في  
 الجملة ليس بمسبب الموضوع والاشكال بحوله عليه حال كونه في الخارج اذ  
 هو في الوجود والذات لا يختلفان باختلاف الوجود فكذا قيل على  
 انساب على الانسان ما علم بحسب الحقيقة ليس بقسم الحاصل في الوجود  
 بل ما حاصله فالعلم هو كيف يصدر عن نفسه عليه والمعلوم هو عين كونه  
 موجودا في الموضوع وتابع للموجود الخارج عن الجوهرية والكنية و  
 غيرهما لا محالة وهذه الحقيقة يحصل الاشكال المكتفي في الشئ  
 والاعتدال هو ان الحقيقة هي الوجود الى انهما يختلفان بحسب الحقيقة  
 وادانتهما المحسوسات تصدح ما يلزم اني ذهبا لا تقاد العلم والمعلوم و  
 ذلك لان المحسوس والصدق يتصان لما هو علم بحسب الحقيقة لا لما  
 يصدر هو علمه وانما الوجود الى ان يحصل الرشد ومنه العلم والصدق  
 لان انكشافه في ذلك انما انكشافه في الشئ انما هو بحسب انكشافه  
 الحمل انما هو انكشافه هو الوجود القبي ويكون انكشافه انما هو  
 ولا بد ان علم ما لم يورث ان السواد قد به ما في طبيعته ولا يمكن ان  
 في علمه وبالجملة ان تفصيل المقام ان ههنا ثلاثة اعتبارات الاول اعتبار  
 شئ من حيث هو والثاني اعتباره من حيث انه مقرون بالوجود  
 الخارج عن ذاته اعتبارا من حيث انه مقرون بالوجود من الذاتية  
 والثالث من حيث هو معلوم بالذات كالموجود هو في الذات وتوهم  
 في ان يزوج به ما يحصل في الخارج من نفسه وفي الذات بصورته  
 والشئ

والشئ من حيث انه شئ في نفسه بصورته في الخارج حقيقة معلوم ما يلزم  
 لتحقق العلم عند انكشافه ووجوده في الخارج فقط لثبوت ان رايه  
 دون الذاتية عليه والشئ المقترن بالوجود من الذاتية علم كالمعلوم  
 في حقيقة اعتباره الاول ووجوده في الخارج من الذاتية علم كالمعلوم  
 والثاني الذاتية من انكشافه انكشافا وحسبه في الذات علم كالمعلوم  
 فالعلم والمعلوم في العلم يحصل متحدا مادانا ومتعارفا مادانا  
 كما انهما في العلم يحصلان متحدا مادانا ومتعارفا مادانا  
 بينهما في العلم يحصلان متحدا مادانا ومتعارفا مادانا  
 والثالث من الذاتية والمعلوم مقرون فقط بغيره من الذاتية  
 الحقيقة العلمية حقيقة حقيقة لما تقر بعد ان البرهان حقيقة  
 يحصل من تركيبه هو هو والقرين وما طرأ ان المعارف هي في العلم  
 المحسوس لا بحسب الاعتبار حيث قال تعالى في القرآن انكشافه في العلم  
 والمعارف فقد اشبهت عليه المايلين هو مسمى في حقيقة المعارف  
 الذي هو بعد حقيقة انما هو كان بينهما تعارفا ما كان العلم محسوسا  
 صورا من المعلوم وكان علما حصولا في العلم في الحقيقة ان واحد  
 انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات  
 منه انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات  
 وجوده في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات  
 سوى ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات  
 الموصوف في نظري ما حيث يصح انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات  
 الماهية والادوات الاعتبارية بحسب انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات  
 فانما يميز الوجودات الخارجية بحسب ما وصف الله ما الوجود  
 الخارجية وكذا يميز الوجودات الذاتية بحسب انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات  
 ما اضيف اليه من الوجودات الذاتية ولما معدوم ما في الاشياء  
 وجه اختيار ما يميز المعدومات في العلم في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات انكشافه في ذات

مع ان المتب فيه تمايز العدم ما والى ان الخلق في تمايز العدم ما ليس من حيث انها اعدام بل من حيث انها معد وما ان ذلك ان يقول العدم فب العارية المشهورة بمعنى المعد وما ان الخلق في تمايز العدم هو بمعنى الخلق في تمايز المعد وما ان الى تحقيق دليل المشتري على المتدعي و الخلق لا العلم به لا خلاف في جليج عدم تمايز المعد وما ان الصرفة ولا في تمايز المعد وما ان التي لها ثبوت في الجملة فالعدم وما ان الخارجية كما كانت عند مشتري الوجود الذي هي ثابتة في الجملة اتبوا التمايز بينهما وما كانت معد ما فيه معد ومنه صفة لم يشتهر وعلى ذلك ينبغي ان يحصل كلام المشتري وان كان ظهر كلام الشك لا بلاجه فلا يرد ما اورد به المتدعي من ان الامر بالمعنى لان العلاقة الغشبية لوجود العدم ينبغي يقولون بتمايز المعد وما ان جمهور المتكلمين السابقين به يقولون بعدم تمايزهما وكذا لا يرد ما اورد به المتدعي بان لا يمكن اجراءه في تمايز العدم اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن كما يكون العدم تمايزا اذ العدم لكونها موجودة في الذهن لا في الخارج عند اشتراك مع العدم ما انهما بمعنى المعد وما ان سلم والخلق في تمايزهما انما هو من حيث انها معد وما ان لا من حيث انها معد ما ان لا معنى ان الخلق ما لتمايز ان كان بحسب العقل والامر كما ذكره الحكم وان كان بحسب الخارج فالخلق فيه متفرع على الخلق في شبيهية المعدوم فانت الفائل الى هذا اذا كان المراد بالانفراد الجملة الاولى والخلق بالثاني واما اذا كان المراد عدم امتيازهما في الخارج على ما ذكره الحكم انما فلا قيل ومكسرا وانت تعلم ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء ظاهرا يقولون بزيادة الوجود ولا يقولون بشبهة المعدوم والعربية هما ليس على سبيل الحقيقة بمعنى انه لا يكون من ان الثبوت والتقدير والتحقيق عند العاطف مراد في موافقا لما ذكرناه انما لان الوجود لا لا يخفى ان كثيرا منهم لا يقولون بشبهة الوجود كما مر فالاولى ان يقال لان الوجود عند

عدم مراد الثبوت وقيل الا هذا اذا احدث المولد الثلاثة كلفان الوجود الخارج عن العدم الخارج عن ذوات الوجود المطلق والعدم المطلق لان قولنا العارية من الشبهة والوجود بمعنى هذه تبيين عليها الاول او يمكن ان يكون ان الثبوت زائد على الماهية والاصح للوجود الا الثبوت اما انما عدم ما فظن وما عندكم فلا تفرقه فظنهم عليكم ان يكون الماهية في حال الوجود متصفة بثبوتين والقول بان الثبوت الذي هو في حال العدم يرفع في حال الوجود خلق المعنى و لا يرد عليه اعتراض المتدعي بان قلت ازول اعتراضي المصنوع فليس وبقى الى الاعداد عند المتكلمين والمتحقق من الخلق امور اعتبارية فتكون مقطوعة باقطاع الاعتبارات والاكتواء المعدوم وان غير ما ذهب اليه فيك اعتبار جميع مراتب الاعداد بحيث لا يستدعي عدمه في عدمه النصيب الاجمالي لانا نقول بعد الاعتبارات وهي محتمل وان كان اعتبار كل منه بحسب نفس الامر فلا يخفى فيه الا نوع الطيف والماضي النفس به بالاعداد ولم يذكر معلوما ان الله مع معدوم وان لا ما تحقق فيها مشاه عند المتكلمين فالنظير عدمه لا يخفى فيه ما لعدم حرمانه مما لا يخفى له اصلا فخلق الاعداد فان لها تحقفا ما ولو بالاعتبار وان اكتفى الى فان قبل مقدور ان الله مع عدمه غير متساوية بمعنى ان قدره لا اعدا عند حد لا بمعناها غير متساوية في الواقع وكذا معلوما ان الله تعالى عند عدمه غير متساوية بهذا المعنى فعلى تقدير الانكسار لا يرد ما بالظن والكثرة اذ لا يمكن التيقن بهما قلنا لا متساوية غير المتساوية في الواقع بالقلّة والكثرة لا متساوية غير المتساوية في الواقع بالظن كما يظهر بالتمام كل ممكن محدث هذا الزام على الحكم الثاني بصفاته الله تعالى المراد ما سوي الصفات الوجبة لذاته مع ولا توجد عليه ان صفات الله تعالى ممكنة وليست بتأثير في وجوده عليه ان لا يوجد في مسبوقية الوجود بالعدم لا مسبوقية الثبوت بالثبوت وان لمع عدم ثبوت المعدوم مطلقا



لا عدم التثنية قبل ثبوته فقبل الذي وما ظننا انه اذا لم يدع بالنسبة في غير  
 الوجود كما لا نزاع لعظمها والظلم على تقدير ان يكون النزاع معنويا كما هو  
 المستقضى من وجه النزاع في الغلبة التقرين من الوجود وتقرير المعدم  
 في الخارج فزاع معنوي مع ان الكلام بعد تسليم المعاصرة بين الوجود  
 والتقرير والفرار الى اراد بالنسبة التي البسيطة او المعنى الحدولي والاول  
 هو الظن من عدم الوجود البسيطة والثاني هو الظن من الصفة لا من  
 السلب البسيط لكن صفة ولعل المراد بالنسبة في الذات وبالاثبات  
 اثباتها فلا يتوجه عليه اعراضها الخفى حاربا من غير ان لا يحسن ان  
 توارى الوحدة والكثرة النوعيين والشمسيين يستلزم توارى الجسم  
 والوحدانية والشمسية فيلزم السفسطة وما جاور تعاقب الحركات  
 والسكنات فلزومه غير بعيد قلنا في عبارة اخرى ان ارادتم بالثبات  
 والاقاد الثابت والاقاد الوعيني فبحال باختيار الشق الاول والثاني  
 كان الكلام في الانواع المعدم ومنه باختيار الشق الثاني ان كان الكلام  
 في اشياء منها وان دم بها الثابت والاقاد الشمسيين فيها  
 باختيار الشق الاول والثاني ان كان الكلام في الانواع المعدم والاقاد  
 فيها ما اختيار الشق الاول فقط قلت الا ان خير ما لا يلزم بهما  
 هو ان يوارى الصفات المترابطة على سبيل الاجتماع ولا شك في ان الشق الثاني  
 سواء كانت هذه السمات اعتبارية او عينية وسواء كان مورد اعتبارها  
 او معدوما لا دل على ان يقع ان كان الكلام في الانواع المعدم وكان المراد  
 بالوحدة والكثرة الوحدة والكثرة الشمسيين وكلامه استحال ان توارى  
 على النوع على سبيل الاجتماع والايها ما اختيار الشق الاول فكذلك الثاني  
 وبالجملة في كل طريقا القضا والاول جواب على طريق الحل والمعارف  
 تقدم النقض على الحل وتقدم ايضا اشارته الى جوابين آخرين الاول  
 باختيار الشق الثالث والثاني باختيار الشق الثاني وفيه امت  
 المعبر به وهو الى ان كل في نوع من الانواع الممكنة حال عدم اشخاص  
 ثابتة

ثابتة غير متناهية فلا يتعلق القدرة او ذلك لان القديم لا يمكن ان  
 يكون انشأ بعد ان انقضى اما جعل الذي على طريقا الجعل المتوفايات  
 يكون انشأ الجعل اتصافا بالماهية بالوجود من حيث انه آلة لمحدثه  
 الطبيعي وعمر مستقل بالمهومية وذلك لما اثرنا اثره من حيث واثرو  
 كون الماهية موجودة في الخارج وتوضيحه ان الماهية لا يمكن ان يكون  
 التقدير لاحاجة الى اثبات ثبوت ما صدق عليه الحق بل يكفي اثبات ظهور  
 المعدم فانه عند دم محتج ومضى واعلم الوجه الاظهر ان العباد  
 اما هو في اتصاف امر اذا كفى بالامر التام فان جعل هذا الامر من  
 معومها كما لا يظهر وفيه ان الكلام على ذلك التقدير ان تذكر اخصية  
 الحق لا اعية المعدم لعلم المراد والانه ان يكون الشيء متصور على  
 وجه الاحتمال وغير متصور على هذا الوجه لا يكفي في الغير المستلزم  
 للثبوت مع ان غير الشيء كذا كذا ان استلزم الثبوت استلزم ثبوت كل  
 منهما فيلزم ان يكون الحق ثابتا اذ لو ثبت وجود المعدم لا يصح  
 كان الوجود ثابتا لما من صفة الماهية في حال الوجود والعدم معا لانه  
 لا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا قائما بالماهية حال الوجود فقط فانه  
 صفة وعلى تقدير ان يكون ثابتا بكون ثبوتها تقرر عند دم  
 كان صفة الماهية حال عدمه يلزم احتياج القضيي به سدع ما  
 يترأى ويرويه من الوجود اذا كان ما ساقى القدم كان معدوما متصفا  
 بالثبوت في الخارج وكان صفة الموجود لا المعدم فلا يلزم اجتماع  
 النقيضين وهو التميز الذي في هذا الجواب جدي والاعا لخصر الذي  
 خرج الوجود الذي هو جمل مقبهم على هو امر اعتباري او اثار  
 الى ان المراد بالثبوت في معنى الموجود الخارج فان ما ساقى في المرصد  
 الثالث هو كون الامكان موجودا في الخارج لا كون الصلب عرضا حل في  
 مفهومه وان كان المراد من هذا المعنى ما جواب مع كونه الامكان بتوحيها  
 بهذا المعنى فانه عبارة عن سلب المعنى وخرج اوسع لروم ثبوت المعدم في



انفعلا المقصود عبارة حقيقة تدل على الحالتين وعبرهما من الحكم لا  
 امر صفة لكنه كما نفد تفصيلها عبرتها هذه العبارة وانت تعلم ان مقارنه  
 حقيقة تدل على الحالتين وعبرهما طاعة لا ستره فيها لا حقيقة  
 تدل على مقارنه المقصود بالحق والبراد اما هو بالنظر الى نفس الامر  
 العاين من الاعيان حيث انه عاين من الاول ان يقال المراد من مقارنه كما هيته  
 لمعنى من يجوز ان يصدر في العمل فيها ليس بنفسه ان الموضوع فحقيقة الانسان  
 مقارنه المقصود بمعنى ان يصدر في العمل فيها ليس بنفسه ولا  
 تلك انه يحتاج الى الاستدلال او المنية ولا تفعل فايها وجد ان  
 معنى انها متضمنة به حيث وجدت في الدهن او في الخارج لا من حيث  
 وجدت في الدهن او في الخارج اذ لا مدخل فيها لمعنى الوجود في العرف  
 اصلها سببا في حقيقة معنى الوجود انه لا حاجة الى هذا التقدير  
 لان العقل اذا لاحظ الكيفية من حيث هي متفقا على عدلها يصدر في مجسبة  
 نفس الامر ان تلك الملاحظة ليست الا في بل يصدر في ذلك كحقيقة نفس  
 الامر ملاحظة الملاحظة من ملاحظها في مصدر ذلك السلب ان ملاحظ  
 عندها من غيرها ولا في الا ان معنى ذلك السلب هذا السلب ولعله  
 ليس به ذلك لرجوع ان نفع القضيبي في المرتبة الى ان نفع المرتبة عن  
 القضيبي ولا يلزم ان نفع القضيبي في الواقع وانت تعلم ان مرتبة الى  
 عبارة عن نفسها الماخوذة من حيث هي لا عن الجنية والنفسية و  
 سلم سلب القضيبي عن المرتبة يرجع الى سلبها عن احدثها وسلب  
 سلبها عنه لان نفس الوجود في المرتبة على طريق سلب المقيد سلب  
 الوجود في مرتبة الذات والذات يرجع الى سلب القضيبي والمربطة عن  
 الوجود وسلب نفسه الذي هو معنى هذا السلب يرجع الى سلب سلب  
 نفسه وان لم تكن عنه لا يقال ان ذلك يرجع ان نفع المرتبة عن احد  
 القضيبي وانما هي الذات هو يقين هذا الان نفع لا يرجع ان نفعها  
 عن سلبها لان نفع احد القضيبي عن المرتبة اذا كان معنى ان نفعها

فمنه

عن هذا القضيبي كان يقين ذلك المعنى معنى ان نفع القضيبي الآخر  
 عنها صريح ان يقين معنى ان نفع احد القضيبي هو معنى ان نفع  
 القضيبي الآخر والملاحظة او الكان العظيم في سلب المقيد وانه سلب مقيد  
 لا محال ان هذا المعنى ان سلب الوجود في المرتبة هو يقين القدم فيها  
 لنفهم انما هي بين القول المقول عن ان نفع احد القضيبي والقول  
 المقول عن ان نفع القضيبي الآخر فكلما بين معنى المقيد ونفع المقيد ان  
 السابق كما منع بين القضيبيات يقع بين المقيد انما هو في النسخ الرئيسية في  
 منطق التقاد وان اعتبر التقيد فوضه وان نفع القضيبي في المرتبة  
 متمنع من وزنه لا يمكن ان يرجع قولنا انما هيته من حيث هي موجودة  
 وقولنا انما هيته ليست من حيث هي موجودة معا بل كما ان يصدر  
 احدهما وان اعتبر القضيبي مقيد وان نفع القضيبي في المرتبة تمكنت  
 بل واجبا صريح ان جميع المحولات الالهائية والسلسلة متساوية من مرتبة  
 الهائية وتقل عن بعض الاجل من المناخرية جوار ان نفع القضيبي  
 في المرتبة بناء على اعتبار السلب محولا حيث قال يصدر في سلب جميع  
 المقومات عن التقاد هذا الاعمال حتى سلب السلب فانه كما ان ليس  
 في حد ذاته ان فن فكلما السلب في حد ذاته ليس الهاد كما ان اله ليس عنه ولا  
 من ثم فكلما ليس اله ليس عنه ولا جزئه والموجبان كلها ذاتية والسوا  
 ما من هاد صاعدة وحاصلة ان المحول في هذه الموجبان ليس ذاتيا سلب  
 الموجبان ما من هاد صاعدة وسلب السلب وهذا السلب ليس ذاتيا  
 فيصير في سلب السلب وهكذا هذه السوا كلها صادقة وهي اعترضا  
 عليه ان ذلك اجتماع القضيبيات لان نفعها او يقين سلب الوجود سلب  
 سلب الوجود والوجود لان من الموجبان والاشغال من السوا  
 كسلب السلب وسلب السلب كسلب السلب كسلب السلب كسلب السلب كسلب  
 كاذبة والا واما السوا كسلب السلب وسلب السلب كسلب السلب كسلب  
 المرتبة الوترية صادقة فانه بناء على ان مكان بعيد وما ظن ان يقين

شبه



سلب الوجود سلب سلب الوجود فاستكره جدا من وثان الثاني من  
 النسخ المتكررة وورد السلب على النسبة السلبية وورد الانجابية غير  
 معقول فبما لم يأت فيه دليلا على ذلك حقيقة ولم يمكن للعقل الا ان قيل  
 هذا يدل على ان في محل الذاتيات يكون ملاحظة واحدة مع ان المحل مطلقا  
 يستلزم في الظاهر بين الموضوع والمحل بحسب الالتحاق كما سبق قلنا لعل  
 ارد به الملاحظة ملاحظة نفس الماهية وذا تياتها بملاحظة اخرى مثلا  
 عن محلها محل ان مصدر المحل اللغوي في الذاتيات هو ملاحظة الماهية  
 وذا تياتها بملاحظة اخرى فتكون ملاحظة غيرهما مكان مصدر المحل  
 اللغوي الحقيقي في الذاتيات نفس ذات الموضوع فقط وفي العرضيات هي مع  
 غير ما هو به تحت المحل على ما نحن فيه فافهم وايضا ان هذا مبني على انه  
 لو لم يماهية تقتضيها الماهية من حيث انها موجودة باحد الوجوه  
 لا على النسخ كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم ان المراد ما كان انما  
 الامكان باعتبار الماهية من حيث هي فلا انصافها بما بقا بل انما  
 تمكنا باعتبارها من حيث هي وان لم يكن بحسب الواقع وباعتبارها  
 من حيث انها موجودة فلا بد عليه ان لا يخفى في لو لم يماهية فان الماهية  
 متلا لا يتكلم اياها بالعرضية فاداسا الى الحقيقة ان الماهية من  
 حيث هي هي مرتبة حقيقة واحدة وادانها متقدمة على العوارض بحسب نفس  
 الامرار والحق في العملية فكم تقدم المعروف على العوارض مع وقوع النظر  
 من اعتبار المعتبر وذهب اذهت وتلك المرتبة تمايزت من المراتب  
 بغير الماهية من جميع العوارض فظهر بها الملاحظة وورد الذهب والخارج  
 فان الماهية في كل منهما ملاحظة ما للعوارض ولعل الحقيقة منها تشرح لتلك  
 المرتبة وعوارضها ولا شك ان المتأخر لا يمكن ان يكون في مرتبة المتقدم  
 فان عوارضها مسلوطة عنه تلك المرتبة فادانها بالانسان ليس حيث  
 هو بالماهية من حيث كان السلب وادانها بالمرتبة فادانها بالانسان ليس حيث  
 في المرتبة هي الحقيقة التي هي عنوان الموضوع وكان القول صادقا فانه ينفيد

سلب

سلب شوقه الى اذ قلنا الانسان من حيث هو ليس بالماهية بتقديم الحقيقة  
 كما كان لربطها بالمرتبة اعلى السلب لانه يدل على تعلق السلب بالانسان بهذه  
 الحقيقة وكان القول كادما فان سلب العوارض من العوارض وان سلب  
 مصدرها على الماهية من حيث هي انما متقدمة على العوارض وانها  
 ملاحظة ولا يكون جميع العوارض من مسلوطة عنها فان التقدم والملاحظة  
 من العوارض من قلت الماهية من حيث هي في ملاحظة من ملاحظة اخرى  
 الامر من حيث تقدمها والتقدم والملاحظة في ملاحظة اخرى هي ايضاً من ملاحظة  
 بان تكون الملاحظة الاولى طرق نفس الماهية والملاحظة الاخرى صرف  
 انصافها بها في الملاحظة الاولى ان تفتت الامكان ما سورها وفي الملاحظة  
 الاخرى ان تفتت الاحكام الغير المختصة بتلك المرتبة وما سبق ان علم  
 ان منها اعتبار اخر وهو ان ملاحظة الاسماء متقدمة حيث هو مع وضع  
 النظر عن الخلط والتمييز بان تكون الحقيقة متعلقة بالملاحظة وورد  
 الملاحظة وهي تحت كل جمع كمراتب الحقيقة والمرتبة وادانها على  
 ليس بالماهية وان كان انما وليس بالماهية في هذا الاعتبار ايهام اجتماع  
 التقيضين كما ان في الاعتبار الاول ايهام ان تفاهما في عبارة الحقيقة  
 الاولى في قوله له يقتضي العوارض قوله يقتضي ان لا اقلها هيما والثاني  
 في قوله لم يلزمنا الجواب حيث يدل على امكان الجواب وهو ان يمكن ان لا يلزم  
 في هذا السؤال تبيين احد الشقين وان كان سلبها ليس حوز عنه  
 حقيقة والثالثة في قوله قلنا من حيث هي ليست حيث قدم الحقيقة  
 فتدبر في هذا المقام فانه مراد الاقدام فان كل الظلم في مرتبة  
 الماهية من حيث هي وملاحظتها كذلك وفي هذه الملاحظة لا يتبعها  
 بالخطية والمرتبة ولا بالهنية والمرتبة فلا بد ان يدانها بالمرتبة  
 التي لزم الحقيقة الماهية ففخار الالتحاق الاول لان الانسان الذي منعها  
 بالاعتقاد بالانسان مشترك بين الافراد وادانها به حصة منها فصار الشاهد  
 الثاني ان في كل فرد من الانسان الماهية حصة من حصة بذلك الفرد وكذا

لا بد ان انسانية ن يد ما حدث من انسانية لو لم تكن في عمر ويلزم سلب  
 الشيء عن نفسه وفيه تحت التخصيص ان الماهية اذا احدثت  
 مع القيد بان يكون التقيد داخل القيد خارجا او بان يكون كل منهما  
 داخل فليست موجودة في الخارج من و ان التقيد امر اعتباري فكلما  
 ما هو مركب منه واذا احدثت مع القيد بان يكون القيد داخل فقط و  
 القيد من موجود في الخارج لانه الاستحاضة موجودة في الخارج وهي  
 عبارة عن الماهية والشخص وهذا مما يتم اذا كانت مركبة منهما في  
 الخارج وما اذا كانت مركبة في الذهب فلا لا سقاء التركيب والمطلوب  
 الخارج على ذلك التقدير والتحقيق ان هذا اصطلاحا حتى الاول اعتبار  
 الماهية باقتباس الى الامور الغير المحسوسة والثاني اعتبارها بالقياس  
 الى الامور المحسوسة وعلى الاصطلاح الاول يوجد الانسان مثلا تارة كقوله  
 بالعوارض وتارة حاليا عنها وتارة مطلقا وعلى الاصطلاح الثاني يوجد  
 الحيوان مثلا تارة بصره يعني اى من حيث انه محمول على الناطقة فيكون  
 نوعا وعينا للانسان وتارة بشرط لا شيء اى ما حيث انه ينضم اليه  
 امر خارج ويحصل منها امر ثالث فيكون حزا ومادة وتارة لا بشرط  
 شيء اى ما حيث هو من غير فرض لشيء آخر فيكون جنسا ومحمولا  
 الشيء ان الماهية بشرط شيء قسمها الاصطلاح الاول موجودة في  
 الخارج ضرورة ان الانسان مثلا مكتنف بالعوارض في الخارج وكذا  
 قسم الاصطلاح الثاني لان الحقيقة الشخصية ماهية ماحولة  
 باشخاص وست مركبة من الماهية والشيء لا في الذهب ولا في  
 احاسن وساق في حقيقة هذا المقام ما يد مع الاول بعام بان يعثرها  
 بوصف اشائي لان هذا الاعتبار اعتبار الماهية مجردة لا اعتبار  
 الماهية المجردة فان الماهية المجردة لا تعدوم المطلقة لا حقيقة لها اذ لو  
 كانت مع التي بد كانت مخلوقة ولو كانت بد وبه كانت مطلقة وابصر  
 حقيقتها التي الذهب ولا في الخارج ولا في الجلا حطة اما في الاول  
 فظن

فظن واما في الثالث فانها ان لو حطت به وبه التمر يد كانت في هذه الحالة  
 مطلقا وان لو حطت معه كانت مخلوقة ولا شك ان ما لا حصة له يمنع  
 وجوده ونحوه والماهية المجردة متصورة بالعرض لا بالذات وموجوده  
 بحسب الفرض لا بحسب الحقيقة وهذا يظهر ان الماهية هي التي  
 الحلال ليس في الوجود بحسب الحقيقة ولا في الوجود بحسب الفرض قبل  
 مراد الثاني هو الاول ومراد المشت هو الثاني وما يسمى ان يقال ان  
 الماهية قد توجد في عدة بعضها العوارض وبعضها هي الماهية بصره  
 لا على الاصطلاح الثاني ولا شك في صحة ما تقدم الشرح الى ذلك  
 في فاطم بنور ياس السقافي حوان الاشكال المشتهر وهو ان الحسن على علم  
 الحوان والحوان على الاسمان مع ان الحسن لا يحل عليه حيث قال ان  
 الحسن انما يحل على طبيعة الحوان من حيث اعتبار غيرهما في ذلك  
 حيث يقع ايقاع الحركة فيهما وانما هذا التقيد بها اعتبارا حصص  
 اعتبار الحوان بما هو حيوان فقط لان الحوان بلا شرط يصلح ان يقترن  
 به بشرط التقيد بغيره من حيوانا بغيره عن الخواص المتنوعة والمستحصصة  
 ويصلح ان يقترن به بشرط الخلط فيقترن بالخواص المتنوعة والمستحصصة  
 الا برب اى فيه نظرا لان ارادنا حكم على مفهوم الانسان الحي ومثلا  
 فهو ليس على البحت وان الكلام لهما في هذا المركب التقيدى ملق اى على  
 وحد في الذهن الانسان مثلا حيث لا يكون مخلوقا مستقما بالعوارض  
 وان ارادنا حكم على ما يحدى هو عليه فهو ليس بصحيح لان تنوع الشيء  
 للشيء مستلزم لتنوعه المكتسب في طرق الاتصاف وهو ليس بالواقع وما  
 صدق عليه هذا المقترن ليس موجودا فيه وحوانه انما يحل عليها على مفهوم  
 الماهية المجردة من حيث انها ساسية في افراد التي هي او على افرادها  
 بان يقرن ما هو مخلوق في الواقع او اذ الماهية المجردة وعلى كل تقدير  
 يقع الحكم في الحقيقة على الماهية المخلوقة ويثبت الوجود فرضا للماهية  
 المجردة والثاني او غبا بالمقام ثلث قوله وبعبارة اخرى يلزم الاول لا

المتصور والموجود الذي حقيقة هو مفهوم الكفوم المطلق لا ما صدق  
 عليه وكذا الحال في الدفن والخصا بوضع الجوليبة فضا هو مفهوم  
 الجوليبة المطلقة لا ما صدق عليه فان قلت الوجود العرضي لما هيبة الجوليبة  
 طاهر لا يحتاج الى الاستدلال او التنبيه قلت المدعى اثباتا الوجود للماهية  
 الجردة مطلقا والمستلزم بما يختلف باختلاف العنوا بدنية ونظرية  
 مائل ولا تغفل وفيه نظرا حاصله ان الوجود الذي هو العوارض  
 الخارجية ويكون وجود الجردة في الدفن محتفيا على التقدير الاول ولا  
 عوارض العوارض الخارجية والعوارض من الدفن في اصطلاحهم ما يبر  
 التمثيل الخارجي وما يبر من التمثيل في الدفن بان يكون الخارجي والدفن  
 طاهر العرضي فان قيل معنى ذلك هذا لا يتبع امتناع وجود الجردة  
 في الخارجي على التقدير الاول لان الوجود الخارجي من العوارض من الدفن  
 بهذا المعنى ما مبراته فلنا لا شك ان كل موجود خارجي موصوف في  
 الخارج بوصف ما سواء كان ذلك الوصف امرا اعتساي او موجودا  
 خارجيا وذلك طاهر لا يري وجود المطلقة في الخارجي في ضمنه الملاحظة  
 طاهره كان تركب الاستعاضة من الماهية والتمسك خارجيا وما  
 اذا كان دهنيا كبدل عليه كونه المطلقة اعم منها وكوبها محولة عليها فليس  
 بظهور والعق ان الاشخاص ليست مركبة لاني الدفن ولا في الخارجي من هي  
 نفس الحقيقة النوعية محلوطة بالتمسك ويكون الماهية من حيث هي  
 لا شرط متيها موجودة بالمصورة ثم النظر الدقيق حكم بان في هذا الاعتبار  
 اعتبار الاول اعتبار الماهية من حيث هي بان يكون الحسية متعلقة  
 بالهية وهو اعتبار الحسية المتقدم على سائر الحياتي والثاني  
 اعتبارها من حيث هي بان يكون الحسية متعلقة بالاعتبار وهو اعتبار  
 الماهية من غير النظر الى امراض وهو مستعمل على جميع مراتب الماهية  
 وحسبها ومنقسم الى السلي والخرى والثالث اعتبار الماهية من حيث  
 هي مع ملاحظة عمومها بان يكون الحسية متعلقة بالماهية ولا يكون

المعوم

المعوم مدالها وهي بهذا الاعسان من طبيعي وكان هذا الاعتبار  
 اعتساي التجريد عن الشخصات والمفوعات ولا فرق بينهما الا حسب  
 العار والتمهيد ووجه الصابة والمقصود له ذلك بشرط ان في اشرف  
 الاحكام كالجسمية والوعوية ونحوها فانما ملاصدا فالج  
 اعلاطون والمتن ان الاعلاطون ذهبي الى ان الانواع المادية ملاصطة  
 موجودة في العالم عام الامر متمايزة عنها اذ هالكه لا يحسن ان  
 يرجع الى وجود الماهية الجردة عنها مادتها وعوارضها المادية  
 قال التمي في الشفاظن قوم ان القسمة ترجب وجود نسبتي في كل  
 شيء كاساسي في معنى الانسانية انسان فاسمى محسوس وانسان  
 مفقولة معارف ابدى لا يتغير وجعلوا الكل واحدا مهما وجود احسوا  
 الوجود الخارجي وجودا متمايلا وقال كان المعنى فاما الاعلاطون فمطلق  
 سقراط يعني طاهر في هذا الرأي ويقولان ان للانسانية معنى واحد ليس  
 فيه الاستعاضة ويبقى مع بطلانها واعلم ان المراد بالمثل الاعلاطونية  
 في تحت الماهية الطبيعية الاسرية الابدانية المتمايزة عنها الافراد وفي  
 باب تفصيل العوارض عام المثال المتوسط بين عالمي اللعب والشهادة  
 وفي مقام اثبات الصور النوعية الجوهر الجردة السمة باسم  
 الانواع وفي بحث العلم الصور العلمية الدفعية القائمة بانها  
 وانتهى عند عانت الى عمل المدعى امكان وجود فرد من دعاء المادة وعوارضها  
 عوارضها فان الاشتراقيين اشتوا المطالب بالثبوت والعيان دون  
 الدليل والبرهان وما يلزم مما نقل عنهم وجود الماهية الجردة عن  
 مادتها ومع عوارضها المادية لا الماهية الجردة عن جميع العوارض  
 كما اشترى اليه فانها في حدودها الى هذا الاخر في لو ارم الماهية  
 سواء كانت الماهية تقتضيها من حيث انها موجودة او من حيث هي  
 فانها على التقدير الاول قاطبة لها ولما يقابلها معا وما على التقدير  
 الثاني ليست قاطبة لها اذ لا بد من سائر العوارض لان

لهية



الماهية قابلة لها ولما يقابلها مع الابد لان الانسان الكائن مثالا  
 متعصفا بالوحدة والكثرة في زمان واحد والفرد الذي ادعاه اقلاطون  
 قابل للتماثل بالذات والبنية والماهية من حيث هي قابلة لها على  
 الاجتماع فان قلت المقصود الماهية من حيث هي قابلة لكل واحد  
 من المتقابلين بدلا في مرتبة الشخص بان يكون قابلية في مرتبة  
 الماهية وانصافه في مرتبة الشخص قلت ذلك غير مسلم لان حصول  
 كل من المتقابلين باى نحو كان بالنظر الى الماهية من حيث هي ممكنة  
 وامتزاج حصولية حصوله على وجه الاجتماع انما هو بالنظر الى  
 الشخص لا للاقول لو كان فردا قابلا للتصاق بالصفات المتقابلين  
 بدل الماهية كان اتصافها بها معا لانه متعصفا باحد المتقابلين اللازم  
 فادالك قابلا للتصاق لمقابلها لزم امكان اتصافه بالمتقابلين معا  
 لانما يقول الكلام في الامور الخارجية والاشياء انما هو خارج عن  
 الشيء كغيره والى ما نظر الى ذاته فادالك كذلك ذلك الشيء قابلا  
 للتصاق لمقابلها لزم امكان اتصافه بالمتقابلين معا بان يتعلق  
 الماهية بالانصاف بل يلزم ذلك بان يتعلق الماهية بامكان الاتصاف  
 مثل ما اوله انما قال في حكمة الاشراق حكى العرب كلهم متفقون على  
 وجودها انما عدم كانه صاحب صفة من المكنونة وسموه خروا ذكر  
 وما لا يستلزم سموه فيزداد وما للناس سموه ان يدعى شيئا ومن الاقوال  
 التي اشار اليها ابن تيمية في غير ولا يظن ان هؤلاء الكبار اولي الاية  
 والابصار ذهبوا الى ان الاساسية لها عقل هو صورتها الكلية وهي  
 موجود بغيره في الكثير من كلياته صور وان يكون شيء ليس متعلقا بالما  
 ويكون في المادة لم يكون شيئا واحد بغيره في مواد كثيرة واشتغالها لا يخص  
 وقال اشباح العلامة ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور مجرد عنه  
 المادة قائم بذاته معي به ومدبر له وحافظ اياه وهو كذا ذلك النوع  
 اما معنى ان نسبة هذا العقل وهو هذا النوع الى جميع اشخاص نوعه

المادى

المادى والسواء في اعتنا بهما وادام فضله عليها واما معنى ان رب  
 النوع اصل ذلك النوع كما يقال كذا ذلك الامر كذا ويعني به الاصل  
 المعول عليه واما معنى ان رب النوع لا متفكر له ولا بعد ولا جهة كما  
 يقال للفعول والسعوس عليها فهذا المعنى ثم قال والحق لئلا وان كبر  
 استقاله في النوع المادى وهو الصم حتى كانه اخضع به فلما استعمل  
 في رب النوع لان كلا منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه كما ان الصم  
 مثال لرب الصم في عالم الحس كذا ذلك من الصم مثال للصم في عالم  
 العقل ولهذا يقال لا رب الا ان الاقسام المتكافئة وجماعاتا وكل آخر نقله  
 الامام الرازي في المباحث المتسلسلة عن المعلم الثاني واستحسنه  
 حيث قال ان في علم الشيخ العاضل او المتصانف ان في كانه اتصاف في اي  
 الحكمي ان لا خلاف بيني وبينه فلا طون الا في اللفظ لا في الوجود  
 معقولة للمبدء والاول وذلك بان يكون صورها حاضرة عنده ولما  
 استحال التغير على المبدء والاول كانه تلك الصورة باقية بعيدة  
 عن التغير والتبدل فتلك الصورة هي التي يسميها اقلاطون بالمتك  
 وهذا تأويل حسن الماهية اما بسيطة او لا يعني ان ما ذكر في تعريف  
 البسيط والمركب لا يصدق على البسيط والمركب العقليين اذ ليس من  
 شأن الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء عقلية ان يحصل من اجزاءها  
 حقيقة محصلة فانها في الحقيقة ليس اجزاء الا ان يقال ان تلك الالهي  
 يستلزم التركيب الخارجي والباطنة له عنية يستلزم المساطة الح  
 الخارجية فيصدق على المركب العقلي انه ملتبس من عدة امور وعلى  
 البسيط العقلي انه غير ملتبس منها فالاقسام اربعة اعلم ان في  
 اجتماع التركيب الذي يعنى بالتركيب الخارجي من ثلاثة اقوال الاول انها  
 لا يمتزجان اصلا واستدل عليه بان المركب الخارجي كالاثنان المركب  
 منه البدن والنفس ومنه البدن والصورة النوعية او كان مركبا من  
 والفعل لانه له حدان تامان لصحة التقديد بالاجزاء الخارجية كما صرح

الشيخ في الحكمة المشقة والثاني انها قد يستعمل واستدل عليه  
 بوقوع تحديد المركبات الخماسية وبسببها بالاجزاء الدنيوية  
 والثالث انها متلازم ما واستدل عليه بان الجسد والفصل ما خردا  
 من المادة والصورة وهذا القول لعله اقرب الى الصواب لان مصداق  
 جلي الجسد والفصل ومتاثرهما ليس الا نفس الموضوع ونحن نعلم  
 بالصور ان الحاشية الواحدة لا يمكن ان تكون متنا لا تتراكم المهيول  
 المتعددة ومصادقها ليجب ان يكون في نفس الموضوع تكثر ولا  
 احتمال في ان يكون شي واحد حلا من متلازم بالذات وما وقع من  
 تحديد البسائط فهو من قبيل السابحة وتطبيق الامور العرضية  
 بالامور الذاتية قال الشيخ ابو علي في تعلقاته الحذرة اجزا والمحدود  
 قد لا يكون له اجزا وذلك ان كان بسيطا وخرج العقل شيئا يقوم  
 مقام الجسد وشيئا يقوم مقام الفصل واما المركب فان الجسد  
 المادة والفصل يباينان بالصورة وقال الشيخ ابو نصر في تعلقاته  
 البسائط لا فصل فلا فصل للون والقيود من الكيفيات ولا افرق من  
 البسائط واما الفصل للمركبات واما عاذا في الفصل الصورة كما  
 عاذا في الجسد المادة والاقسام على القول الاول ستة وعلى القول  
 الثاني ثمانية وعلى القول الثالث اربعة اذ على الاول يكون كل في  
 البسيط مركبا ومركبا وعلى المركب بسيطا فقط وعلى الثاني  
 يكون كل من المركب والبسيط مركبا ومركبا وعلى الثالث لا يكون  
 البسيط مركبا والمركب بسيطا وكلام الشيخ كما تراه لا يلائم القول الثالث  
 وما ذكره في حصر المركب والبسيط العليني لا يطبق عليهما لانه  
 المركب العليني الخماسي وفي التصور الاجمالي لا يلتم من الاجزاء  
 العقلية وفي التصور المعين اياها يلتم منها الحد دون المحدود  
 وهو ليس مركبا عمليا فالتم واستقيم وهذا ما يتم الخلل لا يتم فيها  
 انما لم يعرف ان تصور الاجزاء لعله ما بلغت ليس شرط في تصور  
 الكنه

الكنه سواء كانت اتم وسواء كانت تركيبتها او حار جيا  
 والاطراف التي تجعل قلة الاقسام والموافقة مع المقاسم والاسباب  
 اللطيفة وهذا انما يكون باللائحة لا يكون الا في المركب من الموضوع  
 والصفة وهو ما هيته اعتبارية فان الساطع انما يرد بالتقوى  
 اعم من ريع الابهام لان الفصل مقوم للجسد بمعنى انه رافع لها  
 والعام مقوم للخاص بمعنى انه علة لوجوده والنوع في الاجزاء هو  
 العقلية من قبيل الاول فالاجزاء المتداخلة تستعملها وعرفها كما  
 استمر اليه لان الكيفية الحقيقية التي يمكن ان يكون بها الموم من  
 بين الاجزاء يتلزم العموم المطلق يعني كل منها وبني الكل ولا شك  
 ان الاخص المطلق لا يمكن ان يخصصه انما في المطلق الا ان  
 يرفع كل منهما اياهام الا في غير الدور وفيه نظر والمفاد ان كان  
 احد الايمان جزءا كان الاخر جزءا ايضا جهة تامة الاول لا جهة  
 تنافيه فانه الاجزاء الحقيقية يكون اخص فتأمل كالجسم المركب  
 ان كان قيل المركب من الهولي والصورة مركب من العلة والمعلول  
 كما تقر في موضعه قلنا ان اريد بالعلة العلة التي هي من العلل الاخرى  
 او العلة التي ليست معلولة لمعلولها باعتبارها آخر الصورة على  
 الهولي بمعنى انها شريك الفاعل ومعلولة لها انما باعتبارها راجع  
 انه قد سبق معنى تركيبه الشبي مع علته وبتركيبه مع معلوله  
 على هذا ان كانا معا اريدنا التامر العقلي ان يكون كل منهما غير محسوسا  
 الهولي والصورة كذلك فان المحسوس هو الجسم الفعلي وعوارضه  
 لا الهولي والصورة وبالتمايز الحار جيا ان يكون واحد منها محسوسا  
 سواء كان الاخر محسوسا او لا اولاد او لا اول مثالا واحدا والثاني  
 مثالين ومن ترتيب محسوس لا بد من شكل مخصوص كما هو المش  
 لان حصول الشكل بعد حصول الترتيب هو احقا بالحرية  
 فيكون وجودية قطعا اذا اشترط في الكيفية الحقيقية الوجود





الاتصاف بها وبتنوع الاتصاف بمقتضاياتها وهكذا حال لوازم خصوصي احد  
الوجودية وما يسمى ان يعلم ان لوازمها ماهية امور اعتبارية والا لما  
اشبهت الماهية بها في الذوات لا متنازع اتصاف المعدوم في ظرف وجود  
في ذلك الظرف ولما حرم من الوجود الخارج من خصوصية لنا غير الصفة  
الغيبية عن وجود المخصوص في الخارج فليتبصر تلحق الوجود ايم  
الهيوان فيه مساحبة والمفهوم هذا القوم بلحق الماهية من حيث انها  
موجودة في الخارج اي تكون مخصوصا الوجود الى ان يدخل في كونه  
وهذا القوم هو المسمى بالمعقولات الثانية المعبر المستعاد منها في  
والقياس الى القسمين الاولين والاولا الوجود ويحرم من العوارض التي لا  
مدخل في مروضتها للوجود اصلا معقولات ثانية وليست من هذا القسم  
ولو تصور ان فيه اشارة الى تطبيع دليلهم على هذا الخاويل ولا تخفى  
ما فيه من البعد وازادوا في تفسير المعقولات بالاحتياج الى الاعمالي  
بعبارة ما متاخره عنه وكذا تفسيره بالاحتياج الى العرف مطلقا وقد  
ارادوا في هذا الدليل الذي جعل عليهم لا يطبق عليه حيث اخبر فيه  
ان سرط المعقولات الامكان ثم يفسر الامكان في قولهم الامكان لا يعرف  
للبسط بالاحتياج العاري عن الماهية المركبة لانه عاري كائنه وايضا  
لا يخفى ان ما ذكر في تفسير لوازم الماهية والعوارض الخارجية لا يصدق  
في الاحتياج الى الاعمالي مطلقا للوجود ولا على الاحتياج في الوجود الخارجي  
واقعا ان كلا منهما من العوارض من الدهنية لان الوجود والاوهان المفرد  
عليه من المعقولات الثانية كما سبق تحقيره وابتعد ذلك لانه ليس  
لهم معنى هذا الحق بالمعقولة فان ذلك من غير المعقولة ايضا كذلك مع ان  
هذا المقام ليس مقام غير الماهية مما عداها اذ لا معايرة او قد عرفت  
ان الحمل على قسمين الاول الحمل البسيط وهو جعل الشيء وهو يستدعي  
كمول مقدر والثاني الحمل المولع وهو جعل الشيء شيئا وهو يتوسط بين  
استينس المجموع والمجموع اليه فالاستراحيون وهو الى الحمل البسيط وقالوا  
الفاعل

الفاعل عمل نفس الماهية والتساؤن وهو الى الحمل المولع وقالوا انما  
يحمل الماهية موجودة واستدل على الحمل البسيط اولاه من الالهي  
الى الحمل البسيط ومنه نظر كما سبق وثانيا ما ان الوجود امر اعتباري  
امر حمل كما يعلم بالضرورة هو امر عيني وان تعلم ان ما علم بالضرورة  
هو كون المحمول امرا عينيا دون المجموع اليه وثالثا ما ان الوجود هو المسمى  
المسمى في مصداقه محله في الواجب الحقيقة من حيث هي وفي امكان ما  
حيث انها مسندة الى الفاعل في ذاته انما مستقيمة في نفسها  
الفاعل بعد فاعل الوجود عليها في مرتبة ذاتها ولا تكون المحل ممكنا  
وانت خبير بان مصداق حمل الوجود هو الماهية من حيث انها مسندة  
الى الفاعل على سواء ان اسنادها اليه من حيث الذات او من حيث الوجود  
ان الماهية من حيث هي على تقدير حمل المولع مستقيمة على حملها  
لا على الحمل مطلقا واستدل على حمل المولع والاما توسط الماهية بين  
الحملين الماهية ونفسها غير معقول وما العار ان ذلك معنى في عدم  
تحويل الحمل البسيط فانه حمل المختل بين الشيء ونفسه هو الحمل المركب  
لا الحمل البسيط وثانيا بان علته الاحتياج هي الامكان وهو كيفية شمس  
الوجود الى الماهية فالمجموع هو الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من  
حيث هي ولا يخفى ان الامكان علة الاحتياج الماهية باعتبار الوجود للاختصاص  
مطلقا فلا يلزم من احتياجها من حيث هي كلف ولها في كل مرتبة احتياج  
مع ان ما هو علة للاحتياج هو الامكان بمعنى المصادق وهو نفسا المحل كما  
سبق في حقيقة الحق ان الماهيات الممكنة مجموعها البسيط وذلك  
لانه جعل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات او يتعلق بها بالعرض اولد  
يتعلق بها اصلا بالذات ولا بالعرض فعلى الاول ينتب المسمى وفي الثاني  
يلزم تاخير الماهية من حيث هي عن الماهية من حيث الوجود وهو مستقيم  
تاخر الموصوف عن الفاعل من الضرورة العقلية نشهد بحدوثه وفي الثالث  
يلزم استغناء المحل من حيث هو الوجود ان السليم حكم بطلان كلف وكذا

شيء ما خلا الله باطل في نفسه فندبر لعله يحتاج الى لطيفة اخرى  
 فاما ان يقوم الا لا ولا كالحلقة المركبة من الشكل واللون والاشكال كالحركة  
 السريعة المركبة من الحركة والسرعة فان قلت في القسم الاول لم ان يكون  
 قيام بعض اجزائه من شرط لقيام البعض الآخر والحلقة مثلا ليس كذلك  
 قلت الطوبى الذي هو جزء الحلقة هو اللون المخصوص من المجدود وفيها منه  
 بالسطح بمدي قيام الشكل فان قلت القسم الثاني ليس مركبا حقيقيا لان  
 العرض الواحد يتناول يقوم على سبيل الحقيقة فيكون متعدد احضا  
 يكون كل واحد ما في ما من ولا يكون ههما حقيقة واحدة وموجود واحد  
 فان وجود العرض هو ميمية وجوده في محله قلت كل واحد وان كان  
 قائما ما مركبا مجموع حقيقة محصلة قائمة ما من واحد كالمركب  
 من السطح والخطوط الا في بقية فان هذا الخطوط قائمة بالسطح والمركب  
 اي المربع قائم بالحجم التعليمي لا يقال هي ما قسم آخر وهو ان يكون لكل جزء  
 محل مما ترحل اخرى الا لا يكون احد في محله كالحلقة الاخر ولا يكون  
 لكل محل آخر كالحلقة فان كل وحدة قائمة محل معا ترحل الاخرى وليس  
 للعدد محل آخر لا فاقول ان كان محل كل جزء في محل الجزء الاخر ولا يكون  
 للمحل محل واحد في محله مركب حقيقي واما الوحدات فليس محل كل منهما  
 معاير محل الاخرى بل للمحل محل واحد وهو الطبيعة منه حتى كما ينبغي  
 حقيقة ان شاء الله نفع او غيرها لا اراد بغيرها الاجزاء الخارجية ولذا  
 نصر الى ما من غير خارج لا محمول غير خارج ونوجب هذا التفسير ان المراد  
 بالذي هو المصوب الى الذات هو ما ان يكون مراد منه اودا خلا  
 في حقيقة فرد منه الا ان يشتر كاي ذاتي التوسو كان المستزك فيه ذاتيا  
 نظما اودا لا احدثها وعرضا للاخر وقد بيه عليه بقوله وكذا لك الوجه  
 وان اشوب ذاتي الوجود وعرضا لما عات الموحودة وهذا التفسير  
 في المحل منه ادم ككونه ذاتيا لا احدثها وعرضا للاخر يرجع الى احدثها  
 في ذاته التي وعرضا منه ثم تفسير السطوح بالعرض السطحي بما هي احدث

السلط

السلط البسيط والسلط العدولي مطلقان ما ان على تقدير وجوده الموصوف  
 ونسبة الا حلا الى السلط العدولي الذي هو عينه ان يكون شي اولي  
 هذا صير انهما صورا متكررة والحكم مركبا لما عينة في صورة واحدة  
 فنام في مركبي الى اعلم ان المراد بالتركيب الحقيقي ان يكون للمركب وجود  
 ووحدة غير وجود الاجزاء ووحدا بها بحسب نفس الامر في طريقها  
 الاجزاء موحودة فيه فكون له آثارا ولو انهم غير مجموع آثار الاجزاء ولو  
 فان قلت كل مركب سواء كان مركبا حقيقيا او اعتباريا له وجود ووحدة  
 في نفس الامر ووجوده في الاعداد ووحدا بها وان لم يمتد وجوده  
 ووحدة في العرض لعدم ناسية الاجزاء الاخرى كما مر محققا وادا  
 كان له وجود في ووحدة اخرى كان له آثارا اخرى ما بصورية ولعل  
 الوجود والوحدة غير وجود الاعداد ووحدا بها في سائر المركبات  
 حقيقة للعدد العاين منها لها وكذا الآثار غير مجموع آثار الاعداد فيها  
 الآثار العددية على ما يظهر بالناسط الصافي ثم لا بد منه في المركبات  
 الحقيقية هو ان يكون بين الاجزاء مناسبة ما سواء كان بالعلية والاعمال  
 او غيرها لا ترى ان الاعداد مركبة من الاعداد وتركيبها حقيقي هو ان  
 بينهما ليس علاقة العلية والمعلولية مع المركبات التي تركيبها من  
 المادة والصورة يجب ان يكون بين اجزائها علاقة العلية والمعلولية  
 والحالمة والمحلبة فلك ذلك التركيب علم ما صرح به الشيخ في قاضعونا  
 الشفا فخصنا بالجواهر حيث قال ولما مثل ان يقول ان الحلقة المركبة  
 كيف تكون كيفية واحدة وهي مجموع شكل ولون وهما انكم خور وبانواع  
 الجواهر مركبة من جواهر فقل اخرتم على ان يكون لا نوع الاعراض  
 تركيب وان كان لحدودها تركيب من الحس والاعمال والحلقة من واحد  
 من بان العرض ينقسم الى شبيهين كل واحد منهما يحصل وجوده احدثا  
 الشكل والاخر اللون فتقول في جواب ذلك ان لا يجمع ان يكون اعراضه  
 من اعراضه كيف والفترة عرضا لانه عدد وهو مركب من الاعداد بل نفس

ان الحلقة مركبة  
 من شكل ولون  
 وتركيب

اعرف قد يوجد فيها ما يناسب طبيعة جسمها وما يناسب طبيعة  
فعلها اجزاء متناهية ولا عرضا لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها  
اجزاء ومعلوم ان ما يناسب طبيعة الجسم هو المادة وما يناسب  
طبيعة الفعل هو الصورة لان مثل الزينة اشارة الى ان هذه الحقيقة  
على صفة تحسب نفس الامر وداحلة تحسب التوهم فالجموع المعروضة هي  
للهيئة امروا على والجموع المركبة منها امروا على والحقا ان هذه الهيئة  
ايها في العدد حقيقة وبالذات وفي غيره مجاز وبالعرض على ما يظهر  
بالنظر الصادق فقلنا قد يرشح الاعداد على الجز والصور بان كانت  
جبراله وعلى تقدير عدم الاستحالة على متناهية وقد جوزه لكونه من  
الاسرار على وقد احبب عنه متمسكهم تارة بان السور مركبة منها في  
الكلام في المركب الحقيقي وتارة بان حقيقة ليست من القطع الحقيقية  
ومنا الترتيب المخصوص والهيئة المخصوصة بل هي القطع المستبعد للعدد  
لاحد مما وعقبها المقام ان الجز الخارج والجزء الذي هي في الجوهر متحدة  
بالذات ومفانها بالاعتبار فان الماخوذ بشرط لا شيء جز خارج عن  
الماخوذ لا بشرط شيء جزا دهما فاذا اعتبر العرض الذي هو جز خارج  
للهو لا بشرط شيء كان ذلك العرض جزا عقليا له فليعلم ان يكون  
العرض جزا عقليا للهو وهو يحمل عليه وهو محال في الاتفاق لا متناهي  
الحاد وجودي الجز هو العرض فاهم ولا تلتك او المركبة الفعلية  
مركبا حقيقة وكذا الاحراء العقلية ليست احراء حقيقة فالقاعدة  
الذكورة لا شيء فيه وليس في كلام الحكماء ما يدل عليه الجسد امروا  
الى الجسم منهم حسب الذات وحسب الاشارة والوهم منهم حسب الاشارة  
فقط فانه منهم بالقباس الى الاستحالة وليس له يحصل منظر الجسم  
الاشارة فانه اذا فهم الفعل ليس مضمنا الى الجسم حقيقة لاني  
الدهب والى الخارج بل العقل يعتبر الجسم متصلا بالفعل وهم يعرفون  
عنه باعتبار انه فيه ومنه قال لا يمتياز في التمييز الذي قد يحصل عن  
تجاوز

وتجاوز ان يكون ذلك المعنى بنفعه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى  
في الوجود فيسببهم اليه معنى آخر بمعنى وجوده فيكون الاحتمال حسنا اشياء  
مثل المقداس فانه معنى تجاوز ان يكون الخط والسطح والعقد لا يعارضه  
سوى يكون مجموعا وبمجموع المقداس الخط مثلا بل ان يكون نفس الخط ذلك  
المقداس وذلك لان المقداس يتم تحتل المساواة غير متروطة به ان يكون  
هذا المعنى فقط بل بلا شرط شيء حتى يصح ان يتصل على الخط والسطح والعمق  
فلا يكون المقداس الا احد هذه لكنه الذي يخلق له من حيث تمثيل وجودا  
مفردا ثم ان الاصل اليه سبادة لم ينفها على انها معنى هو خارج عن  
المقداس بل يكون ذلك على سبيل التخصيص واللام يفعل الجزايب  
الجسم يتصل على الفعل والعمول لا يتصل على علمته سواء كان معلولا لعب  
الوجود الذي هو او حسب الوجود الخارج من غير ان يكون بها ك  
تتبعها يتفهم في الخارج وهكذا او هكذا في الدماء فانه لا يحصل من  
احتمال المقداس مع الفعل في الذمها حقيقة الخط مثلا وان حصلت  
مفيدة تركيبة مطابقة لها كلف والاحراء العقلية ليست احراء حقيقة  
قال الشيخ في الهياك الشفا لو كان الجسمية التي بمعنى الجسم وجود يحصل  
قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي يعني  
المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع  
هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا حكم هكذا وان العقل لا  
يكن ان يصح في شيء من الاشياء الجسمية التي هي طبيعة وجود يحصل هو  
اولا وينصم اليه شيء آخر حتى يحدت الجوانب الوسي في العقل فانه لو فعل  
ذلك كان ذلك المعنى الذي الجسم في العقل غير محمول على طبيعة النوع  
بل كان جزا منه في العقل ايضا بل اعلمت ان التثنية الذي هو النوع طبيعة  
الجسمية في الوجود والعقل معا لا يحدت النوعية بل هي تمامه ولا يكون الفعل  
خارجا عنه معنى ذلك الجسم مضافا اليه بل مضمنا فيه وجزا منه من جهة  
التما او ما نال اليه والحاصل ان الخارج في التبع في الهياك الشفا ان الجسم



قد يقال انه جنس للانسان وقد يقال انه مادة للانسان فاذا اخذ الجسم  
جوهره اذ طول وعرض وعمق يشترط ان لا يدخل فيه معنى غير هذا مثل  
حسن وبغض فهو مادة وجزء من الانسان وليس يحول عليه وان اخذ  
الاستطراد شيء بل يجوز ان يكون له معنى آخر وان لا يكون له فهو جنس  
للانسان ويحول عليه وان اضيف الى الجسم تمام المعنى حتى يدخل فيه ما  
يكمل ان يدخل فيه فهو نوع قال وهذا ان يكون الطبيعة الواحدة مادة  
ما اعتبارا وحسبنا اعتبار آخر اما بشكل فاما ذاته مركبة ولعل وجهه  
ان المادة متحققة في المركب باعتبار المادة والجسم فيه ليس محققا  
لعمل الفعل ولا يظهر ان يكون ما هو مادة باعتبار ما قد قال على الشيء  
ما اعتبار آخر ظهورا اما وما في السبب فحسبي ان يعرف فيه هذه  
الاختلافات بسهولة اذ لا مادة له وهذا لا خاص جازم وفيه ان الحركية  
واللاحيية لا تختلفان باختلاف الوجود باعتبار المادة والجسم فيه  
اعتبار محض ويحصل للعقل غيره بسهولة وصحح بان هذه الاعيان  
تجزئ في كل شيء والفصل كالتقسيم بالقياس الى الانسان اذ ان هذا لا يشترط  
مستقبل كان محلا ويحول عليه واذا اخذ بشرط لا شيء كان صوري ومادة  
بمعنى مطلق الحركي واذا اخذ بشرط شيء كان نوعا وبمعنى الانسان  
النوع كالمادة بالقياس الى الاشياء اذ اخذ بالاستطراد شيء كانت  
مواعيلها ويحول عليها واذا اخذ بشرط لا شيء كان مادة بمعنى الموصوف  
واذا اخذ بشرط شيء كان شحها والعرضي كالمكانة بالقياس الى زيد  
اذا اخذ بالاستطراد شيء كان محلا عليه ومحمدا معناه اذ ان العرض واذا  
اخذ بشرط لا شيء كان عرضا ومعاير له واذا اخذ بشرط شيء كان زيد  
كانا وما خلقت الاعتبارات الثلاثة على هذا الاصطلاح اما في في الطابع  
المهمة بالنسبة الى المعنى في وحدتها المهمة خصصت لادانها والعرض  
فلا في الاعيان الثلاثة على الاصطلاح الاخر الذي مر ذكرها فانها  
في اية طبيعة بالنسبة الى اي شيء فتلخيص ما ذكرناه ان الجزء الذي  
لا من

لا من حيث انه جزء ذهني موجود في الخارج والنسبة بينهما وبين الجزء  
الخارجي اعتباري وانما يوجد بشرط لا حسب هذا الاصطلاح موجود  
في الخارج وان سلك الحيل ومساط العوم هو الاعتبار الاول بحسب هذا  
الاصطلاح فخالف فكل واحد من الحس والفعل لوجوده اعتبارا  
سواء الى ان المركب منها اجزاء خارجية اي غير محولة للجزء ان يكون مركبا  
من اجزاء محولة كما سبق فكل ذلك التقدير لكل واحد من الحس والفعل  
الفعل بهذا الاعتبار لا يكون جزءا او مادة للمادة لان ما هو جزء  
الشيء لا يختلف باختلاف وجوده وبما وجدنا على ما يستهد به  
المشهور ويعتقد ان تفصيل المقام ان الحيل مطلقا على ثلاثة معاني  
الاول الحيل اللغوي وهو الحكم بثبوت الشيء للشيء او نفيه عنه  
حقيقته اذ ان عان والقبول والثاني الحيل الاستغاني ويقال له الحيل  
بوجوده وببسطه ووحقيقته المحلول وهو ليس بمنها ما لمادة  
بل ينجز في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما ان العرضي  
ما نزلت الحيل المحلول على ما جبهه بتوسطه ومع ان ليس حاله فيه فالحيل  
في الحقيقة عواضلة بين المال وصاحبه والثالث الحيل الملاحظة ويحل  
الحيل بقوله تعالى وحقيقته اليه هو فلا محالة يستدعي وحده ما اعتبارا وكثرة  
باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض سواء كانت جهة  
الوحدة الوجود او غيره فانه ينجز في الوجود هو جميع اقسام الوحدة المتعارفة  
لكثرة وجميع جهاتها كذا التعارض فخص جهة الوحدة بالوجود سواء  
كان وجودا بالذات في محل الحيوان على الانسان وحمل الصاحف عليه  
وجودا بالعرض كما في محل الصاحف على الكلب وحمل الكلب على الاعني  
وسواء كان وجودا خارجيا كما في القضاة الخارجية او وجودا ذاتيا  
كما في القضاة الذاتية او مطلقا الوجود كما في القضاة الحقيقية فحل  
الملاحظة يرجع الى اتحاد المتعارفين في قوسها ما الوجود كسواء  
منها كانت سواء كانت اتحادا بالذات وهو محل الداتيات واتحادا بالعرض

وهو محل العرضيات فان الذات والذات متحدان بحسب الحقيقة والوجود  
والعرض والعرض متمايزان بحسبهما وبما يطلق على المواطة على  
مصدق من حيث انه مصدق فان قيل محل الطبيعة على الفرد محل بالذات  
للهيادانية له وحمل الفرد عليها محل بالعرض لكونه غائبا عنها مع  
ظلاله وجود وجود واحد فلما لا يحكم تختلف باختلاف الحيات فان لم  
الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة الغرض من ذاتيات بالذات  
مع الحمل بالذات وما حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من  
حواصها بالعرض فيقع الحمل بالعرض على المواطة فيقسم الى قسمين  
الاول محل الشيء على نفسه ومحل الاول وهو مفيد ان المحمول هو الشيء  
عنوان حقيقة الموضوع واما سمي جملا وليا للوحد او الصدق او الكذب  
ومثل هذا الفيل محل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير بين الطرفين  
ما يوجد احد مما مع جبهة والآخر مع حيثية واما دونها التغاير بينهما  
ما سكره الانسان الى شيء واحد واما واعتبارا فيجعل ذلك الشيء على  
نفسه من غير ان تعدد الانسان والمنفقت اليه والاول صحيح غير مفيد  
والثاني غير صحيح وغير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين اثنين  
ولا يمكن ان يتخلف شيئا واحدا لثباتان من نفس واحد في زمان واحد  
لا يفرق محل الشيء على نفسه لا يكون محلا بالذات لان مصدق الحمل عليه  
على ذلك التقدير ليس معه الموضوع قط مع ان محل الانسان على نفسه مثلا  
محلا بالذات لا ما بقول طبيعة الحمل تستدعي تمايز بين الموضوع والمحل  
وما ذكره وان معنى الموضوع ان كان كافي في تحقق الحمل محلي بالذات والا  
محلي بالعرض هو معد ذلك التغاير محل الشيء على نفسه محلي بالذات  
لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغاير معتبر في مفهوم  
الحمل هو هو لثاني الحمل المتمايز وهو مفيد ان يكون الموضوع من  
افراد المحمول او ما هو فردا لحد حاد الاخر وانما سمي متمايزا لتغاير  
وتشويق استواء وهو ينقسم الى محل بالذات وهو محل الذاتيات وحمل  
بالعرض

بالعرض وهو محل العرضيات وبما يطلق على الحمل المتمايز في المطلق على  
الحمل المتحقق في المحسوسات هذه الصور المتمايز او حاصلها  
هذه الاخر اما ان تكون صور حقيقة واحدة موجودة بوجود واحد او  
لحدا لها متعددة موجودة بوجود واحد واما كونها صور الحقيقة واحدة  
موجودة بوجودات متعددة صاقط ما دعي عما به اعلم ان في الصورة  
الاولى ثلاث احتمالات دعي الى كل واحد منها طائفة الاول ان يكون  
مقتضا نزاع هذه الاجزاء امور متعددة داخلية في حقيقة المركب بحسب  
الخارج وهذا هو القول بان التركيب الداعي مستلزم للتركيب الخارجي  
والا الاجزاء الدعية عداء الاجزاء الخارجية والثاني ان يكون منشأ  
انتمائها امور متعددة خارجية عن حقيقة المركب وهذا هو القول  
بان للمركب معان يتبعها معان اخرى فتجعل منها معومات ما دونها  
بهو هو كما خوذ من القويعات الذاتية والما خوذ من النواع الفرضية  
في الثالث ان لا يكون منشأ انتماء هذه الاجزاء امور متعددة أصلا  
بل هو بعينه المتفرع عنه البسيط في الخارج وهذا هو القول بان  
التركيب الداعي لا يتحقق مع التركيب الخارجي وان الاجزاء الدعية  
ليست هذه الاجزاء الخارجية ولما يطلق على الصورة الذاتية والثالثة  
فان الحق بين هذه الاحتمالات الثلاثة ثم يقنع الشخص السابع انه  
هو الاحتمال الاول لان المراد بعينية هذه الاجزاء المركب كلها عليه  
واختارها معه جملا وانما بالذات فيكون مصدق الحمل ذات  
المركب فانه اذا كان خارجا عنه كان الاتحاد لها ذاتا لغيره لا بالذات  
واما ثبت لها هذا الاتحاد لان الجنس كما خوذ بشرط الفصل باعتبار  
انه لا يعلل بالفعل لاني الذي هو في الخارج والمحلان متلايين  
اليه بالاطقة من حيث انه بعينه ويحمله لانه حيث انه امر خارجي  
منها امر ثالث كما حقيقة فعلية تقديرا ان يكون منشأ نزاع هذه  
الاجزاء امور خارجية عن المركب لا يكون هذه الاجزاء محمولة عليه من

حيث هو متحدة معه بالذات ثم العنصرية العقلية فكيف بافتناع انتراع و  
 الامور المتغيرة عما امر بسيط باعتبار واحد فيجب ان يكون بحد  
 الاجزاء متحدة عند ان المركبات باعتبار ان داخله فيه فثابت ولا شك  
 عليه الوجود بالذات قد يروى ان الثاني الطبيعي ليس بوجود في الخارج ف  
 الاجزاء الذهنية ليست بعدا والاحياء الحسية فالاجزاء الذهنية على  
 ذلك التقدير لا تكون فيها المركبات في الخامس ومتحدة معه في العمل الا  
 ما يدل ويكون الحكم بالتأثير على سبيل المجاز منه فيقول الحكم بالتأثير  
 الموجود والمعدوم في الوجود بملامحة بينهما وتكون حارحة عن قوام  
 الامر الخامس ومسلوبة عما ماهية من حيث هي ويرد عليه ان  
 وادع الوجود انما يتخصص بالاصافة الى الماهيات فلا يمكن ان يكون  
 للماهيات المتعددة وجود واحد ولا بعد ان يرجع هذا القول الى  
 القول الاول بان الوجود قائم بالماهيات من حيث انها واحدة لا من  
 حيث انها متعددة لزم حلوله الى لا يخفى ان المحلول عبارة عن  
 الاحتصاص بالاعتد وهو متحقق في الوجود وبسائر الاعتبارات فلا  
 حاجة الى ان يقال المراد بالمحلول نهما ما هو في قوة الانتفا المحلول  
 الحقيقي في الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري وهو مردود الى  
 يمكن ان يرجع هذا القول الى القول الاول بان هذه الاجزاء هي المادة  
 والصورة باعتبارها اعتبارا واعتبارا آخر فمن حيث انها عينها كانت  
 كانت موجودة بوجودات متعددة وليس بمحمولة ومن حيث انها غير  
 كانت موجودة بوجود واحد ومحمولة انما يصح في الدائيات اي عند  
 نقول بوجود الثاني الطبيعي والحرف ان الحمل مطلق الاتحاد وهو في  
 الدائيات بالذات وفي العينات بالعرض وبملامحة بينهما وبين  
 موضوعاتها فامر فيقول معنى الحمل الى هذا التعريف لا يصدق على  
 الحمل في العنصرية بالاشتمالية والطبيعية الا ان كل الصدق على ما  
 شتم صدق الشيء على نفسه وايضا الصدق هو على فيلزم تعريف  
 الشيء

الشيء بنفسه الا ان يقال ان التعريف لفظي وقيل الحمل اتحاد المعنيين  
 المتماز من حيث الوجود حقيقة او قد يرد وهو لا يشمل حمل القضايا  
 الذهنية وقيل الحمل انما هو الموضوع بالحمولة وهو لا يشمل حمل  
 الدائيات وان اردنا ان الوجود الذهني مطلقا يكون تعريفها بالمراد  
 والحقي معنى الحمل ما امر حقيقة بما لا مزيد عليه وذلك لانه لا  
 انت خبير بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الحسية حقيقة  
 ومعارضة لها اعتبارا وكذا المركب العقلي والمركب الحسي متخالفان  
 بالذات ومتمايزان بالاعتبار فاذا جعلت الذهنية في العقل باحدا  
 الذهنية والخارجية لا يلزم ان يكون لها حقيقة متماز في العقل  
 مع ان الاجزاء الحسية انما تحصل في العقل بصورها الحسية وباعتبار  
 انها لا بشرط شي وتكون في العقل اجزاء ذهنية لان هذه الاجزاء  
 حيث انها لا بشرط شي اجزاء ذهنية ومن حيث انها بشرط لا شيء  
 اجزاء حسية ثم انهم اتفقوا على ان ما خود لا بشرط شي محمول  
 ما خود لا بشرط لا شيء جزء كما قررت التماز والاشك ان ما هو جزء  
 لشيء على سبيل الحقيقة فهو جزء خارجي له اذلا معنى للجزء الخامس  
 المقابل للجزء العقلي الا الجزء على سبيل الحقيقة وما هو جزء على  
 سبيل الحقيقة هو جزء في الذهني والخارج معا لا متماز اختلاف  
 الجزئية واللاحرية باحتلال الوجود فثابت وكذا لا بطلان الى  
 اننا نقول ان المراد بالاشتقاق من الجزء الخامس احده لا بشرط شي  
 مع ان التحقيق ان معنى المشتق لا يستل على المسبة كما ذهب اليه  
 بعض المحققين ونفصل ذلك في معنى المشتق اقوال الاول ابراهيم  
 من الدائيات والصفة والنسبة وهو لقوله التماز الثاني انه مركب من النسبة  
 والمشتق منه فقط واخاوه التماز التماز واسد عليه بان مفهوم  
 الشيء غير معتبر في الناطق والا كان المراد العام داخل في الفصل  
 لا ما يحدى هو عليه والا فقلبه الا مكان بالوجوب في شؤنا الصالح



للإنسان مثلاً فان الشيء الذي له الصفة هو الإنسان وثوب الشيء  
 لنفسه من يرى وانت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فعلاً بل يعبر  
 عنه الفعل وما ذكره من لزوم الانتقال بافقيه ذوله عن القيد مع  
 ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية في حقيقة ما غير  
 دخول المشتق فيها لا يعقل والثالث ما ذهب اليه بعض المحققين  
 من انه امر بسيط لا يتم على النسبة فانه يعبر عن الاسود والابيض  
 ويعبر عن العاين سبعة بسياه وسفيد ونظائرهما ولا يدخل فيه المميز  
 لا عام ولا خاصاً والا كان معه قولك الثوب الابيض الثوب الشئ  
 الابيض او الثوب الثوب الابيض ويسمى بين وبين المشتق ما يتغير  
 بحسب الحقيقة وان الابيض اذا اخذ لا يترط بشئ فهو عرضي ومشتق  
 واذا اخذ بشرط لا يتغير فهو عرضي ومستقاً منه واذا اخذ بشرط شئ  
 فهو ثوب ابيض مثلاً وانت حيرنا ما الامر لو كان كذلك لكان على الابيض  
 على انما هو القائم بالثوب صحيحاً وذلك معلوم ان الانفعال بالصوره  
 مع انه مستبعد جداً ويعبر بالعاين سبعة عن البياض بسفيد  
 الابيض سفيد وما ابره بقولهم المزاورة اذا كانت قائمه بنفسها  
 كانت حاراً والصبر اذا كان قائماً بنفسه كان صواباً ومضياً  
 اشتبه عليه مفهوم المشتق بما بعده في عليه والخاف ان معنى المشتق  
 امر بسيط يسرع العقل عند الموضوع نظر الى الوصف القائم به والمميز  
 والوصف والسمة كل بهما ليس عيبه ولا دخلاً فيه بل مشا لا يرتفع  
 وهو بعد على الموضوع ويرى ما بعد في على الوصف والنسبة فذكر  
 فروان بعد ان يمكن ان يستدل على الاول ما قد تقرر في موضع آخر  
 احسب عرض عام للفصل وان كان فعل الجنس حسناً للفعل يكون كل  
 عرضاً ما لاخر وهو مفهوم انفساد وانعكاس هذا التقدير ما ان يختلف  
 لما فيه مفهوم اسلافها بعبارة مع اتحاد الذاتان او لا تخلف فيلزم  
 التراجع لا مرجح وعلى الثاني والرجح بانه لو كان شيئاً واحداً جنساً او

فصلان

فصلان في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عما هو داني له او يكفى في  
 مفهوم المجاهية النوعية احد الجسدي او العقلاني وعلى الثالث ما لا  
 كان الالهي فعل واحد يكون للفعل حسناً والجنس فعلاً فليزم ان يرجع  
 للمرجح وجم يلزم ان لا يكون الفعل عام الفاعل على كلاً الجنس و  
 اعلم انه لما عرفت ان الاجزاء الذهبية بعضها الاجزاء الحار جنة الحار و  
 الاسطر شئ شئ اثنان هذه المطالبات لا متعارف ان يصير المادة صورة  
 وانصهر مادة ولو في حقيقتي مختلفتي وان تكون الحقيقة الواحدة  
 مادان وصورتان في مرتبة واحدة وتكون الحقيقة المتخالفين صوراً  
 واحدة فاجم واحداً وانه لا بعداً من على الاتحاد بين الجرد الذهني  
 والجرد الحار حتى لا الجرد ما هو الذي له النطق ما بعد في هو عليه لا  
 مفهومه وهو الاساس في صورته النوعية وفي الملك في حقيقة  
 النوعية اي في مرتبة واحدة اشار الى ان الفصل سواء كان قريباً او  
 بعيداً لا يمكن ان يكون متعدد في مرتبة واحدة لما اشتبه الى بعض  
 لما اشتبه تقدم كل مبدء والجنس الجنس ومبدء الحركة الارادية اي الى  
 القوة الخامسة والقوة المحركة على الآخر فلا يتجه اليه لا اشتباه لا مبادي  
 افعال الحواس الخمس في الشوق ثم الارادة ثم الحركة مع ان الحركة موقفة  
 على الادراك مطلقاً لا على الاحساس خصوصاً لم تكسبها وحل وذلك  
 لان كل واحد منهما ليس تمام الجرد المحرر وجموعها ليس حراً مبدءاً  
 يمتنع بعده في ما يعيشه بل يمتنع مطلقاً وان التغير السام ليس الا معنى  
 واحداً فليكن لا تكون الا امر واحد لان الجنس الى والابلزم اتحاد النوع  
 وفيه ان العلة اذا وجدت في حدها لمعول لا انما وجدت وحدها وحواجب  
 فخالق والظاهر ان ذلك لا يظهر انما مشترك في مبدء الدليل او قد  
 اخذ في الرابع مع استلزام التعلق استعماله ان يكون لواء واحد جساماً  
 في مرتبة واحدة بل لا يظهر ان الرابع يحمل صورته الاولى عدم معارضة  
 الفصل للجنسي في نوعيته وهي عين الثالث والثانية مقاس منه لهما في

نوع واحد وهي ليست عينه ولا معنى عما عليه ولا مشتركا معه في الدليل  
 ومقدمته فلا مع منه عليه وان قلت اذا كانا بين الاجزاء عموم من وجه  
 تكون بينهما وبين الكل عموم مطلقا والاحصاء المطلق كيف يجعل من استعمال  
 الاثني المطلقين وعلى تقدير حصوله يرفع كل منهما ايهام الآخر فيلزم  
 الدور فلت كل منهما عام ومهم من وجه واحد ويحصل من وجه واحد  
 باعتبار الخصوص يرفع ايهام الآخر قياسا الى الآخر باعتبار العموم  
 وسقط الدور ثم يجمع ذلك الى ان الماهية يمكن في تقويمها  
 ايهام احد الطرفين ويحصل الحد الآخر لكل من الحيوان والباطن  
 للمنفذ الانسانية من جهة واحدة والحيوان من جهة واحدة حيث  
 عام ومهم والباطن عموم لها من حيث انه عام ويحصل له فكلوا كل  
 منها بموالاتهم وحيارها من جهة اخرى فلا يكون بين الجزئين من  
 حيث الملية عموم وخصوص من وجه لا يتصور فيه ان انت تعلم انه  
 المركبة الذي ليس فيه ايهام وتحويل ليس مركبا عقليا فان معنى التركيب  
 المعنى ان يجمع احد الجزئين الى الآخر من حيث انه يعينه ويحصل له  
 حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث فيستلزم ان يكون الواحد وجهيه  
 الاخرى منهما فحق العمل وعدم تحقق الجنس في نوع من هذين النوعين  
 ليس ذلك الجنس جنسا له وفيما لا يجوز ان يكون جنسا كل من النوعين  
 النوع الآخر الا ان يعتبر انهما بحسب الاعتبار فاعلم لانه لا يحصل في  
 الطائفة او ما لا يحصل العمل النوعي والايهام مقابلته بقرينة قوله والا  
 لان اذ هو ما فشتط هرة وهي ان يجوز ان يكون كل من الجنسين جنسا  
 في العمل النوعي الى الجنس الآخر باعتبار قبحه في الجملة فلا يلزم الدور  
 وان العلة التي يحصل في الجملة والمعلول يحصل نوعي فالاولى ان يقال لما كان  
 كل منهما عاما لايهام الآخر لكل منهما جنسا عاما بينهما من وجه وفصل  
 خاص محلا من وجه آخر فيكون بينهما عموم من وجه وقد مر جاله او يقال  
 على هذا بعد ان يكون كل منهما مع الفصل معا من فصله ويبدو جنسا  
 يلزم

ولم يدخله الشيء الواحد في الحقيقة الواحدة موحدا فيهم وقد  
 اختلف في المعنى ان اعلم ان المعنى يختلف على معنيين الاول ان الشيء  
 عينه يمنع فرضه ان يكون له امور متعددة وهو يحصل من وجوده في  
 الذات ويلحق الصور الذهنية مما حوتها صور ذهنية له من جنس  
 الانساني يقال لها من سائر الصور ذواتها عيانا والاحاطة بالهيئة والحر  
 انما هو لا حائل في الاول ان يكون له كذا في الثاني ان الشيء الذي بالحواس يحصل  
 عنها كان حركيا واداري في العقل يحصل فيه كليا ويدل عليه ما ذكره  
 في نزهة العيون والحر في نظره من كلية اللاشيء ووجهه فان تصور هذه  
 المعنوية لا لا مع فرض الحركة وانفسها مع عدمه وما طرقت ان كلية  
 الكل بالصفة الى امر دكلي آخر انما يقع في هذا التقدير ليس بشيء لايت  
 العقل لا يجوز صدق المعنوية الانسانية على افراد العرس كما لا يجوز صدق  
 الحقيقة الانسانية عليها والثاني ان كون الشيء متارعا معه وهو يحصل  
 بالوجود الخاص لا يعمد ان الوجود ينعم الى الشيء فصور النجوم ستمها  
 بل معنى ان الشيء يصير بالوجود متارعا معه كما انه يصير به معدوم  
 الآثار ويكتسب ان يبينه عليه فان عاين ان عاين ان عاين ان عاين ان عاين  
 في الموضوعين وكذا قايض الصور يتماثلان في العمل من وجودها في  
 المادة يتوخى وقد يقر في موضعها ان وجودها هو نفسه ومود في  
 الموضوع وجود الصورة هو بعينه بغير وجودها في المادة قال العلم  
 الثاني في تعليلاته هوية الشيء وتعبه ووجدته وخصوصيته ووجوده  
 المفردة كلها واحد يعني ان الكلية التي بها يصير الشيء موجودا هي عينها  
 جسيمة بها يصير متخفا وواحد لا بوجوده والتمسك والوحدة هي حركات  
 متعارضة ومادة الوجود ومادة الشيء ومادة الوجود امر واحد فقد فهم  
 ان الشيء على كلا المعنيين امر اعتباري ومادة الشيء على المعنى الاول  
 هو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري وعلى المعنى الثاني هو الوجود  
 الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فاعلم ان موجود في الخارج اي من

متناهية الوجود الخارج عن على تقدير ان يكون الجزاء العقلي موجودا في الخارج  
فان النقيض مطلقا على تقدير ان يكون الجزاء العقلي ليس متناهية الوجود  
الخارج عن وتعين الصور الذهنية على كلاً التقديرين ليس موجودا في  
الخارج والجواب عن هذا جوابا باختيار الشك الثاني وفيه نظر لان  
ان ارد بغيرهم من هذا المذهب التقيدي الذي يصر عنه بالعدد والخصه  
فلا يمكن ان يكون في الخارج صريحا ان النقيض الذي هو امر اعتباري جزء  
فيه وان ارد حقيقة من حيث هي فلام يها غير الحقيقة الانسانية فان  
معيمة يدهي بغيره حقيقة الاساس كمال العمل قد يلاحظها لا بشرط  
شيء فيكون عليها طبيعيا مصدق على كثيرين وقد يلاحظها بشرط شيء  
فكون فردا واحدة لا يصدق عليها لا يفرق لولا كمال الشخص داخل في  
حقيقة الشخص لكان المعاني يصر به وعروا عسرا وهو يعلم بالضرورة  
لا يمكن ان ارد في المعاني من جهة الحقيقة فيطلعت  
النال مجموع وان ارد في المعاني من جهة الاشارة والملازم من مجموع  
فان الشك كما يصير بالوجود مصدق الآثار كذلك يصير من جهة المعاني  
فانهم لم يلزم حاجة الى هذا الترتيب كذلك المعاني الموعودة التي انبت  
حيث بان حقيقة الشخص على هذا التقدير يكون مركبة من النوع والشخص  
مركبا عقليا فيجب ان يكون هذا الجزاء خارجا عن الجزاء الخارجي  
العقلي هو هذا الجزء الخارج عن المعاني ليس بها جزء خارجي غير  
المادة والصورة التي عدتها النفس والعقل وايضا الشخص لو كان  
جزءا عقليا للشخص لوجب ان تحمل عليه جملة بالذات واللازم بطا  
لا يتصور الا في الحقيقة بين الشخص الذي هو متشخص بذاته  
بين الشخص الذي هو ليس متشخصا بذاته وايضا يلزم على هذا التقدير  
ان لا يتنازل الله ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الاشياء  
لا يحسن في الذهن هوياتها وعرفا ثم اتم الا قد فرقنا وجهيها  
الاول من صورة الشخص لا يحصل في العقل وصورة العقل يحصل فيه  
والثاني

والثاني ان صورة الشخص لا يحصل صورة متعددة وصورة العقل  
يحتلها وفي الاول لا ينظر لانه لا يتصل متشخص الجزاء الانساني من  
المجموعة ولا متشخص الصور الذهنية العقلية والثاني ان لا يلزم لاجبه  
مصرح على الاول كما قالوا المحققون القائلون بوجود الخلق كصاع  
ارادوا بها ذات الوجود ان الخارج حقيقة دون عرضها انما لا يوجب  
مهم ان اتحاد العرض والعرض وتوحيص مؤلف ان حقيقة الانسان متلائم  
حاله كونه معترضة بالعرض الذي هو خارج عنها موجود في الخارج  
فيكون تلك الحقيقة من حيث هي وذاتياتها التي هي متحدة معها موجودة  
في الخارج كما يشهد به الصريح العقلية كما لو لم تكن كذلك بلزم  
مفاسد فيها عن بعضها وبطلانها حال معانيها بالعرض وتلك الحقيقة  
ليست متعينة في حد ذاتها لان تعيها ليس فيها ولا غيرها يمكن ان  
يلاحظها لا بشرط شيء ونرى من لها الطبيعة وتكون كليا حسما وتكون ان  
يلاحظها بشرط شيء ونرى من لها الجزئية وتكون فردا او حصة فتخرج ان  
يقال ان الطبيعة الاساسية بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين  
افرادها وصورتها العقلية متعينة بالحكمة بعض المطابقة لغيره  
ويصح ان يقال ان طبيعتها الطبيعة مترعة عنها بغيرها من التحصيل وعلى  
هذا التقدير ليس النزاع لفظيا لاننا نلحق بمرودها بالذات وهو  
انها المتشتركة والمتحدة عنه مع هذا بالذات والافعال وهو الى انهما  
مقتدات بالعرض ثم بها يستدل لانه متصور او رده الشك في الابدان متسا  
حيث قلنا وليس ينبغي كون الحيوان الموجود في الشخص حواسا بل  
الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار ان الحيوان ما موجودا فيه لانه اذا كان  
طفا الشخص حيوانا فحيوان ما موجودا في الحيوان الذي هو جزء من حيوان  
ما موجودا في النشيط على ما ذكر وجود الحيوان بما هو حيوان وقال  
فالحيوان ما هو حيوان بما هو النشيط والحيوان الذي هو جزء من النشيط  
الذي وجودها اقدم من وجود النشيط الطبيعي تقدم السبط على المركب



وهو الذي نفى وجوده بانه الوجود الالهي لان سببا وجوده بما هو حرم  
 عبادة الله به واما كونه مع مادة وعوارض وان كان تعالى الله عن شئ  
 الى الطبيعة التي تقيده وحاصله ان الحيوان لا يشترط شئ جبر هذا الحيوان  
 في الملاحظة الطبيعية ولا تثبت ان حقيقة الشئ لا يتلفها خللا في  
 الملاحظة فثبت وجد هذا الحيوان وجب ان يوجد الحيوان بما هو حيوان  
 في حد ذاته هذا الحيوان وان لم يكن على وصفه الخ فثبت بناء على ان الجزئية  
 اتحاد الطبيعة مع خصوصياتها في الوجود واما ما يقال ان ذهب بعض  
 الفلاس بوجود الكائن الطبيعي الى ان الطبيعة متعددة بالذات وليس  
 منقسمة بالوحدة متساوية بالذات تلك التعدد بالذات تعدد الوجود  
 بالذات فالطبيعة بالذات موحدة بالذات بمبني وجوده والاشياء  
 كانت متعددة بالذات فكما يوصف الافراد بالتعدد فكذلك الطبيعة  
 وقر على ذلك ان المهمة الموجبة كما تصدق تصدق الجزئية الموجبة  
 كذا المهمة السالبة تصدق تصدق الجزئية السالبة والقول انهم يل  
 انما يربط بالطبيعة الطبيعية المطلقة اي لما خوزة فلا يتوسط شئ  
 فلها وجوده محتمل لذاته لا بالعرض وتعدد العرض لا بالذات  
 لان مللك تعدد الشيء كونه فيجب ان يستند التعدد اليه ولا يشك  
 انما والوحدة الشيء شرط شئ يصح استناد التعدد اليه واد الوحد  
 لا شرط شئ لا يصح استناد اليه لان الحقيقة الاطلاقية ما هي عنه  
 والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع القضية الطبيعية وتحقق تحقق  
 ما وتسمى بالذات جميع الافراد وان يربطها مطلقا الطبيعة اي ما هو  
 مما جرت هي مع قطع النظر عن الحقيقة الاطلاقية فلها وجوده بالذات  
 كسب وجوده الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات حسب تعدد الاشياء  
 ادس لها على هذا التعدد اعتبارا لا يند على اعتبار الطبيعة فلا يوجب  
 العقل عند استناد التعدد اليها والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع  
 القضية المهمة وتحقق تحقق فرد ما وتسمى بالذات وتندبر  
 مجوابه

مجوابه الوجودية ان كل واحد منها الكثرة مع قطع النظر عن التسمية  
 الطبيعة وعين الواحد انظر منها وما حيث انه محلو طانت  
 غير لما فلا يفتل لو كان عد مبال في نظر لا لا لا ادا كان عد  
 مطلقا لا يجر عبره الا ترى ان الفعل مع انه مهم محصل احسن ويوسم  
 فلا يربطه ادا كان عد ما للثبوت كان وجوده لا لا يكون ان يكون عد ما  
 لما يصدق عليه لا تقيده او عد ما مفهومه ويكون الشيء المطلوب  
 عد ما مع ان عدم العدم لا يربط للوجود لا عليه ولو سلم فلا يربط  
 التقيده ان يكون ان تكون متساوية في الحقيقة متساوية في عار من هو  
 مفهوم الشيء فلو كان العدم في الكثرة مجموعة والسد ظاهر  
 بل المراد بالوجودي ان الوجودي بطل في المقام على معنى تلكه الاول  
 ما لا يكون السلب جزء المفهوم والثاني ما من شأنه الوجود الخارجي  
 والثالث الموجود الخارجي والعدم على ما يبقا بها والعدم الاول  
 الوجودي اعم من الثاني والثالث والعدم الاول من الوجود  
 احدهما الثاني والثالث من الثالث والظان المراد بوجوده الشيء  
 وعدمية الشيء الثاني والثالث كما يدل عليه ادلة الطرفين والخروج  
 على هذا التقدير ان العدم يهديه المعين للبرهان ان يكون عد ما مطلقا  
 او عد ما مضيا او ما ذكره الجمع من معنى الوجودي والعدمي وكل  
 الوجودي والعدمي ههنا عليه فهو على خلاف الحق ولا سطفا عليه  
 ادلة الطرفين وفي هذا الحوان نظري يمكن ان يقال مراد المحي  
 ان الشيء ينضم الى الماهية النوعية لا الى حصة منها وهي مما رة على  
 عد ها لذاته فلا يلزم الدور بل الحوان او حاصل الدليل ان ثبوت  
 العينة الوجودية للموصوف فرع نفي الموصوف كما انه في وجوده فهو  
 كان الشيء صفة وجودية يلزم الدور اذ ليس ههنا معنى آخر حاصل  
 هذا الجواب على ما هو الظاهر ان ثبوت العينة الوجودية للموصوف لا  
 يتوقف على نفي الموصوف حتى يلزم الدور بل يستلزمه كما انه يستلزم

وجود الموصوف ولا يتوقف عليه وفيه نظر لان النفي اذا كان صفة  
وجودية كان انقضا للماهية نهائيا وانقضا مطلقا والصواب حاكمة  
بان الانقضا في الانضمام يتوقف على تقييد الموصوف كما ان يتوقف على  
وجوده بل الجواب ان يقال انضمام النفي الى الماهية ليس انضماما على  
سبيل الحقيقة بل هو انضمام العمل الى الجنس فلا يستدعي اعتبار  
المضم اليه ويمكن جعل هذا الجواب على ذلك بل كل فرد وان قلت  
هذا لا يطابق اصل القوم فادع محروما المحكمات في المقولات العشر حتى  
نقل من العلم الاول انه لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا عنها ولا يكلف  
ان يكون في المحكمات شيئا ليس له حقيقة نوعية وماهية جنسية قلت  
النفي ليس من المحكمات لكونه جزءا عقليا يمنع الوجود في الخارج مع ان  
هذا لا يدل على تلهي وحصر المحكمات في المقولات العشر كما لا يقول عليه  
والا يلزم استبعاد الساتر الحارضية لاستلزام التركيب العقل المركب  
الحارضي كما مر وانما النفي امر اعتباري سواء كان بمعنى امتناع  
الاستتراك او بمعنى الاستبعاد الغير كذا الاول يعمل بالمعنى الثاني  
الامتناع ويختلف باختلاف الادراك ومقتضاه الاقتران بالكلية والحق  
والثاني يعمل بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب مع على نقد  
وحدة الوجود وحقيقته ثابتة مستعينة بنفسها على تقدير تعدده  
فان هذا هو الحق وذلك لان بقاء الذات لا يتوقف على  
تغير الذات واسمها هو الامور الموجودة دون الامور الاعتبارية  
بل هذا أقوى كذا وذلك لان عرض التعدد فيما صدق عليه مفهوم  
الواجب فرض محال بل الوصفية وفي الماهية المحصورة في الشخص فرض  
محال بالاصح وذلك لان النفي في الواجب في مرتبة الذات وفي  
الماهية المحصورة في الفرد في مرتبة المعاني كما ان لا يرى ان كل شخص  
مع حيث انه شخص لا يكلف فرض تعدده ومقتضى ذلك عينية الوجود  
في مادته بل يعمل عليها كما قلت المحلول كما يقتضيه تقييد المحل  
كذا

كذا يقتضيه تقييد المحال فلو كان محل الماهية علت لنفيها يلزم ان يكون  
قلت المحلول يستلزم تقييد المحل استلزام المحلول للعلته ويستلزم  
تقييد المحال استلزام العلة للمحل فلو قلنا قد يرد ان يكون محل الماهية  
علة لنفيها لا يلزم الدوس فان قيل تقييد الماهية حال فيها لا ينبغي  
بها احتجابا عما عتيا مع انه ليس متاخرا عما كونه متعينة قلنا النفي  
ان كان حرا عقليا للماهية كان متخاها فلا يتصور حلولها فيها والا  
كان وصفا اعتباريا وحلول الوصف الاعتباري لا يتوقف على تقييد  
المحل بل يستلزمه والتحقيق ان عوا الوجود مستلزمة للمحل وان  
الحال هو بعينه وجود المحل فان المحل علة للنفي بخلاف وجود المحل  
فانه ليس بعينه وجوده للحال حتى يترتب تقدم الوجود على سائر الاعراض  
فلا يحرم ان لا يكون المحال علة للنفي فاقول وقد يقال لو عمل المراد  
بالمادة علة المحل مطلقا ولما كان عوا لمادى هذا المعنى مجردا عن  
المادة الجسمية سموه بالجمدة والمعاني قد يعنى الكلام في كون  
العقول غير المادى بهذا المعنى ولذلك قيل ان كلامهم في اثبات  
العقول يشبه كلام الصوفية ولا يبعد ان يقال العقل الذي هو  
الاول لا يمكن ان يكون له محل وكذا العقل الذي عرض انه محل للعقل  
الآخر فيشبهه بحسب تعدد المادة او بعد عند العقل بالذات  
اما بعد قطع التعلق عنه فان النفي والتعدد بحسب الملكات المكتسبة  
حالة التعلق حتى قال بعض ارباب الذوق والشهود ان تلك الملكات  
تقدر في عالم المثال وتعتبر بالذات والذات عرضا سموه باليد بالمكتسبات  
وبالذات المثالية وبالجلة النفس تقييد ما ينبغي في الدنيا تمام التوحي  
بالملكات المكتسبة اي بالذات لا على النفي بعد والحق ان سببا فيها  
في اي حال هو كونه وجودها المنسوب الى الذات قال المحقق الطوسي  
في اجوبة اسئلة المفاسق القرآنية قد مره امتناع النفي عن الذات  
غيرها بعد المعاني فلو كانت بسمية تعلقها السابق بيد ان غار في سائر الاعراض

والنعمي حصل لهما من جهة ذلك البدن ولو كان امتياز بها بصورة  
 الاعمال والعلوم او بالهيئات المكتسبة حال كونها متصلة بالبدن  
 لما كان لتعريف الهيئات الصغرى ذلك الامتياز ووجهه من ذلك اتحاد  
 بعد الموت والحجاب عن اعتراف الحقيقة ان الهوى العنصرية  
 لها وحدة شخصية مهيمنة مستندة الى ما هيتهما وتعد شخصاً بالمرء  
 مستند الى عوارض من تعلقها بالاستعدادات متعاقبة وهذا النوع وسبب  
 لتعدد الاشياء حاله فيها فان النوع الذي يتعد واشتراكه يحتاج  
 في تعدده الى تعدد المادة سواء كان تعدداً لذاته او بالعرض فظاهرة  
 العنصرية تبعاً بالذات مستند الى ما هيتهما وتعيان بالعرض مستند  
 الى العوارض من اللاتحقة لها وهذه التفتيان مستندان الى الاشياء  
 الحالة فيها كما ان النجاة الاولى مستندان الى العوارض من اللاتحقة لها  
 وهذا يستدعي اعترافاً بالمتعدد لا يرد ذلك من الاعتراف ان كل واحد  
 العوارض بما هو من ان هوى العنصرية يتبع واحد وبنها  
 ما ذكره في اصل الدليل من ان كل واحد من الاشياء قد يتبع المحل وكما يقال  
 لو كان تبعاً القابل معللاً بالعرض يلحقه الاستعدادات غير متناهية  
 يلزم وجود المواد العنصرية والاعراض الجسم بالكلية عند التعريف  
 فتأمل وقد علم ان الوجود سبب للتعريف وقد تغير  
 عدم ان وجود الشيء القائم بنفسه هو وجوده في نفسه ووجود الشيء  
 القائم بغيره هو وجوده في محله في هيئة الشيء القائم بنفسه من حيث  
 انها موجودة في نفسها علته لتعريفه بكونه متغيراً في الفرد وكل الشيء  
 القائم بغيره من حيث انه موجود فيه علته لتعريفه بكونه متغيراً واعتقد  
 واما الامر لما به عن الشيء فتسبب الى ذلك الشيء والى غيره سواء في  
 امساع تعلق الوجود به لا بد من بعض الشيء ولا محله فلا يمكن ان يكون  
 علته لنفسه فغير فان من لا يقدح في ان يكون الوجود والامكانات  
 والامتياز قد يطلق على المعاني المحسوسة بالاشياء وتصورها بالملكة  
 من وريده

صورية فان من لا يقدر على الاكتشاف يعرف هذه المعاني بالملكة او  
 سمها لسن الالفة المعاني المتعددة الحاصلة في الدهن الاربعاء في  
 على وان لم يكن قادراً على اكتساب يتصور حصصها لوجوب حيوانية  
 الانسان وامكان لانيته وامتياز جويته وتصورها لخصه يستلزم تصور  
 الطبيعة صورية انها طبيعة مفيدة وقد يطلق على المعاني التي هي  
 مشتق لا تراعى المعاني المحسوسة والظواهر تصور لها طبيعة ولذا اخلاق  
 في ثورتها واعينيتها وانما دور طاهر اى يخرج من لم يرد له المعنى  
 المصطلح المتعلق بالمتغير فان الدور في جميعها مضمون من كل مد عرف  
 الواجب بالملك العام ثم عرف الملك الخاص بالواجب فلا يلزم الدور  
 قلتم الكلام في تعريف الوجود والامكان والامتياز بالمعاني المحسوسة  
 ومشتقاتها ولا شك ان كلا من الامكان العام والخاص حصه من  
 الامكان المطلق بهذا المعنى وكذا مشتق كل منهما حصه من مستقده  
 ومنه اليقين ان خفا والخصه اما هو لمعنا الطبيعة فلو عرف طبيعة  
 الشيء بحته شيء آخر ثم عرف حصه الشيء الثاني بحته الشيء الاول  
 يلزم الدور ومنها كذلك لانه عرف طبيعة الواجب بالملك العام  
 الذي هو حصه من الملك المطلق ثم عرف حصه الملك من الواجب  
 نعم ان عرف الوجود مثلاً بمعنى مشتق لا تراعى بالامكان او الامتياز  
 بالمتعين المحسوس بين لا يلزم الدور فاهم وذلك لانه لا يظهر  
 ان يقال الوجود اقرب الى الوجود من الامتياز والامكان في الظهور  
 والجلال لان الوجود من وريده الوجود والامتياز من وريده القدم والامكان  
 سلب من وريدها ولا شك ان الوجود اظهر المعنويات وحلاها وما  
 هو اقرب الى اظهر التصورات في الظهور هو اظهر من غيره في الكم في اظهر  
 السقا واما كسب الحالة في ذلك فقد مر في ان اول طبقات اول مد  
 الثلاثة في ان يتصور اولها هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على كذا  
 الوجود والوجود اعرف من القدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بغيره



ما بالوجود واعلم ان هذه اشارة الى ان الوجوب الذي يطلق على هذه  
 الخواص الثلاثة هو معنى مشتق الانتزاع ومصدق الجمل لا باللفظ المستند  
 الانتزاع فانما اذا كان الوجوب مقولا على الواجب وبحول عليه باعتبار هذه  
 الخواص فهذه الخواص مشتق الانتزاع ومصدق الجمل لا يقال ان الواجب  
 لا يتقنه وجوده عند الحكم المتكلمين ما بالوجود عينه فالمخاض الثانية  
 عندم لا تتحقق فيه لا ما نقول مراد من المخاض الاولى والثانية ان ذاته  
 نوعا حيث هي مصداق الجمل الوجود ومشتق الانتزاع وهو معنى عينية ان  
 ويرى ما يصح معهما ما بالوجود ههنا ان المخاضين انما هما في الحقيقة  
 خصوصية وان الواجب وهو وجوده وبهذا طهر لك انه لا حاجة في اطلاق  
 الوجوب على الخاصية الثالثة الى السابيل والامرين بين الخاصية الاولى  
 والثانية الا بحسب العنوان فقد برر اما تفصيلها الى هذه اشارة الى  
 ان الاولى في العارضة تقدم التعارض على الثلاثة وذكر الخواص الثلاثة على  
 عكس الترتيب المذكور ثم الثالثة كما انها غير ذات بحسب المفهوم واليهما  
 فسد ما هو المراد منها كذا الاولى والثانية الا ان بينهما فرق على ملائمة  
 المتكلمين وجمل العينية على جمل المواظفة مطلقا وكذا الامكان كذا  
 حقيقة ان ظاهرا كان معنيين الاول معنى مصدريه وحقيقته سلب  
 من ورة الطرفين سلبا بسيما والثنى مصداق الجمل ويعبر عنه بهذه  
 الخواص الثلاثة والمراد بالخاصية الاولى بيان بادة الوجود على الماهية  
 فهما يرجعان الى خصوصية الذات وهو يعبر بها فاقيا من ما مر في الوجوب  
 فكما ان الوجوب معنى مصداق الجمل نفس ذات الواجب كذا الامكان ههنا  
 الذي نفس ذات الحكم فاجهم فلا بد صفة لما يستحيل وجوده في اورد  
 عليه انه لا يخفى في اعتناق عدمه فانه صفة لما لا وجوده فلا يلزم ان يكون  
 الامتناع اطلاقا اعتناريا اذ يمكن في موحودية الطبيعة وجود قدرتها  
 واجب عند تارة بان المجعول عنه هو امتناع الوجود وهو صفة لما يستحيل  
 وجوده فهو امر اعتباري ما وهذا يصحح ان الامتناع حقاقتا متعددة فاجنه

اذا كان حقيقة واحدة وكانت هذه الحقيقة صفة عينية كان امتناع  
 الوجود صفة عينية وتارة بان الشيء سواء كان موجودا او معد وما  
 لا يتبعها بالصفة العينية الا بان يوجد فيه فزعمنا ان الشيء هو  
 كان او معد وما لا يمكن ان يتبعها ما لم تكن المعدومة فالامتناع لا يكون  
 صفة عينية ولا يكون امتناع الوجود الذي هو صفة للمتعين الوجود  
 موجودا وهذا يصحح على الامتناع حقيقة واحدة وانما كان حقاقتا  
 متعددة لا يلزم وجود امتناع الوجود وذلك ان نقول اعتناريا في الفرد  
 فنستلزم اعتبارا بة الطبيعة سواء كانت الطبيعة ذاتية او عرضية والا  
 يكون العرض صفة عينية على تقدير الذاتية ويعبر عن الموجود للمعدوم  
 على تقدير العرضية ثم اعتبارا بة الطبيعة لا يستلزم اعتبارا بة الفرد ما  
 يجوز ان يكون عرضية له فاذا كان امتناع الوجود اعتبارا ما كان الامتناع  
 المطلق اعتبارا ما وهذا يصحح على ان الامتناع حقيقة واحدة ومعنى  
 ان الامتناع بالمعنى المصدري حقيقة واحدة اعتبارية وارادها  
 بعض كما شهد به المروزة كما هو كسفية للمعنى المتع وهو  
 في الخارج والامتناع معنى مصداق الجمل امور متعددة بعضها عينية  
 وبعضها اعتبارية فمذهبنا وان كان الوجوب لا كانا له بالواجب ما  
 كان وجوده بالانطوائى ذاته من ورسا سواء كان وجودا لشخصه في نفسه  
 او وجودا بغيره والا فلا حاجة الى ابطال كونه الوجوب الذي هو وصفها  
 قائم بالغير واجبا قائما بالذات ما ذكر في ابطال الشق الاول في آخر  
 صورتنا عند الشق الثاني في صورة كونه واجبا قائما بالغير كما ان ما ذكر في  
 ابطال هذا الشق في في الشق الاول لان الحكم ما لم يجب لم يوجد  
 فان وجوده بالذات تعلم ان وجوده فردا عن افراد الطبيعة وان لم يستلزم  
 وجود جميعها كذا الذي هو اعتبارا بة طبيعة الوجوب فلا شك ان فردا  
 منه اذا كان اعتبارا كانت طبيعة اعتبارية كما سبق في الاول ان يقال  
 اعتبارا بة فرد ما الوجوب لا يستلزم اعتبارا بة جميع افراده لوار ان يكون

طابع مختلفة فان قلت لا حاجة في دفع لزوم التمسك الى ان وجوب اوجيا  
 معه من الحرات امر اعتباري بل يمكن فيه ان يكون معدوما قلنا قد عرفت  
 ان الاتصال بصفة معينة لا يمكنه الا ان يكون الصفة موجودة فاست  
 الاتصال الامعاسي يستدعي وجود الطرفين ولعل الذي يهمل ان المراد  
 من كون وجوب الوجوب بنفسه وفيه عدم اعتباري بما في الخارج ولا يخفى  
 بعده لعل المراد ان مصداق حمل الوجوب على الوجوب نفسه وفيه ما فيه  
 قلنا ممنوع ان كان مراد المستدل بالوجوب مصداق الحمل اي ما به التوا  
 لا المعنى المعدى اي الذي هو الواجبية ولا شك في تفريقهما وكومت  
 الاول على الثاني مع ان الملة ههنا نفس الوجوب والمطلوب اتعاف  
 الذات به وسيجي في مقدمة الموقف لثان منه انكر الاحوال منها  
 قال لا معنى للعالمية والعادسية سوى قيام العلم والقدرية بانه الوصف  
 فالاول ان يقال بان العلم في الوجوب المطلق الاع من الوجوب بالذات  
 والوجوب بالغير وما ذكرتم للتمييز الا في الوجوب بالذات والحق انه لا وجه  
 بالمعنى المعدى امر اعتباري ضرورة انه كيفية للنسبة التي هي متميزة  
 الوجود في الخارج ومعنى مصداق الحمل ومقتضى الافتراء ليس امر اعتباري  
 بل واجبا قائما بالذات لانه لو كان صفة معينة لزم تقدمه على نفسه  
 لاجل الاتصال الامعاسي عن وجود الموصوف المتأخرة عن وجوبه ولو  
 كان صفة اعتبارية كان الافتراء عنها متناهي فان انتهى الى موجود خارجي  
 كان ذلك مستلزما لثبوت حقيقة وان لم يشته اليه يمتنع افتراء الوجوب  
 لا سلب امه الافتراءات الغير المشافعية حيث انتزاعها عنهم فكيف  
 ينسب الى يقال الوجوب على معاد التقدير يكون واجبا بالنظر الى ذاته  
 الواجب مع كونه واجبا بالنظر الى الوجوب فانه مع قطع النظر عنه ليس  
 واحدا بل هو له ولان لا يقول الذات واجب بالنظر الى نفس الوجوب  
 الذي هو واجب بالنظر الى الذات فالوجوب من حيث هو مقدم على الذات  
 من حيث هو واجب ومن حيث هو واجب معرفة الذات من حيث الذات  
 ان يكون

ان يكون شي واحد مقدما وموجبا باعتبارين فلا يلزم الدور وان قيل  
 امكان وان الوجوب يستلزم امكان خلو الواجب عن صفة الوجوب لان  
 امكان المفزوم يستلزم امكان اللانم والاي لم يكن امكان وجود المفزوم لا دور  
 اللانم وهو معنى المفزوم بينهما قلنا امكان المفزوم يستلزم امكان اللانم  
 امكان بالنظر الى ضرورة اللانم ذاته فاللانم ههنا امكان خلو الواجب  
 عن صفة الوجوب بالقياس الى الغير وهو لا ينافي الامتناع بالذات الا  
 ترى ان عدم الواجب يمتنع بالذات ويمكده بالقياس الى عدم المملوك  
 الاول انه نسبة اي ما حصل ان الوجوب معنى معدى اي معنى الح  
 الماهية فيكون متاخرا عنها بمرقبة واحدة بل هو كيفية عارضة للنسبة  
 الرابطة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عنها بمرقبتين لما حارحنا  
 عنه المعروف والنسبة عند المتشبهين ولا يلزم ان متاخرا لما به المراتب  
 الثلاثة لتأخر النسبة عن مجموع المتشبهين المتأخرين وانما منها  
 لان النسبة انما تتأخر عن المتشبهين منه حيث ابرها طرفان ومجموعهما من  
 حيث هو مجموع ليس طرفان منها اشكال مشهور وهو سلبا ومنه جميع  
 الخصومات بحيث لا يشد عنها سواء كان بعنوان المهمة او غير ذلك  
 العنوان وسواء كان حاصله احيى القرض او غير حاصل فلا شك ان  
 لهذا الجميع نسبة الى كل واحد من اجزائه وتلك النسبة ليس حارة  
 عنه واللام تكفي بحيث لا يشد عنه منجرح فليزم تقدم النسبة على احد  
 المتشبهين ويمكنه ان لا يشد بان هذا المجموع ليس متخفا الا في الخارج  
 ولان في الدفعة اما الاول فظن واما الثاني فلا ما حصل في الدفعة هو  
 عنوان جميع المهمومات وهو مفهوم بمقايير له فليس بها في الحقيقة  
 وطرفا فضلا عما ان يكون النسبة متقدمة على جميع الطرفين فمدبر  
 فيكون النزاع لفظيا اي فيه ان حمل الحلق هو الوجوب بمعنى مصداق اخر  
 لا الوجوب بالمعنى المعدى فان اعتبارية بظهوره لا يصلح ان تلزم  
 حمل الحلق فكان التبع المانع اجاب بالترديد فقال ان انما هو واجب

مصدق الخلق فكونه نسبة ممنوع وانما يدعى المعنى المصدر بالحق  
على خلاف وفي المعنى الاضافي نادى الذي يتم النظر الجلي يشهد  
بان كلاً المعنيين امران نسبيا بناء على ان المراد منهما كون واجب  
الوجود وجود الواجب غير ذاته في النظر الحقيقي فيمكن ان كليهما امران  
ثبوتيان في جوهرهما الى وجود الواجب وخصيص حقيقة ذاته كامر  
على قياس ما مر اشارة الى ما هو الموضع اولى ما اوله اذ لا دليل  
على ان هذا الوجه لا دليل على استحالة كونه الا مكان صفة ثبوتية والا  
فالوجه الآخر يدل على استحالة بل نقول الدليل قائم على استحالة كونه  
صفة مطلقا لان كل مفهوم باي اعتبار اخذ لا يخلو عن المواد الثلاث  
كما شهد به الصريح ولو كان الامكان غير السلسلة البسيط امكن غير  
سلسلة من وجود والعدم يلزم خلوها عن الالهية من حيث  
هي خالية عن الوجوب والامتناع اي صفة وجود وعن صفة العدم  
وايهما من حيث هي ليست الا هي علوم يمكنه الامكان سلسلة من وجود  
والعدم سلسلة بسيطة تكون خالية عنه اي صفة وجود والامكان  
المصدر في اعتبار الالهية سلسلة بسيطة وكيفية النسبة ونعني في  
الخلق امر عيني لانه معنى ذاته المحل كما لو جعل الالهية كيف ومصدق هذه  
السلسلة البسيطة ليس الا حقيقة الذات فاما من لا يتم منه تقدم الامكان  
مصدق لانه حقيقة المحل حقيقة على الالهياد المتقدم على الوجود وكذا  
مع تقدم الوجوب لما تقر عندنا ان المحلول امكن فاحتاج فاجوب  
واحد فوجد ان كل ما تكرس في على المواد بالنوع النوع الاضافي  
بل ان من لا ما تكرس جنسه وان كان جنسا عاليا فهو امر اعتباري  
بالدليل المذكور بعينه والمواد بالانتماء مطلقا للخلق سواء كانت  
بالاستشراق او بالموطاة لان مفهوم الوجود والوجود كليهما متكررا  
احد على يصدق على الافراد اشتقاقا والاخر يصدق عليها موطاة  
بهما اي نوع صور لا يقال فيهما صورة اخرى وهي ان يتحقق الخلق العرفي

في افراده مرتين مرة بان تحمل عليها موطاة ومرة بان تحمل عليها  
اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود ان الخاصة لا تقول  
هذه الصورة مشتملة التحقق لان الوجود متلا لوان عرضيا للوجود  
الخاص كان الوجود عرضيا لمفهوم الموجود الخاص للاستلزام عرضية  
الاشتقاق منه عرضية المشتقا لانه لو لم يستلزم يلزم صدق المشتق  
على الالهية من حيث هي من غير انتماء لها بعد الاشتقاق ولا تحقق  
عرف بين صدق الوجود على مفهوم الوجود الخاص وصدقه على ما  
يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما من وى وانما لو كان الوجود  
متكررا لوع كان الوجود كذلك للاستلزام تكرس المشتقا لانه لو لم  
يستلزم يلزم تحقق المشتق منه من غير ان يتحققا المستلزم ان على  
ذلك التقدير يتكرر الوجود ولا يتكرر الموجود كما مر وقد سقا منا  
ما يتعلق بهذا المقام والجميع ما ذكرنا ان هذا الجمع ليس على نفس  
القاعدة بل على اجزائها في القدم والحد وثنا وبطائرها وجوانبات  
المراد بهذه الامور معاها المصدرية ولاشك ان القاعدة تجري  
فيها فانها تارة على موضوعاتها بالضرورة اذ لا حاجة الى بيانها  
ان العوارض تنحصر في لوازم الالهية والعوارض الخارجية والند  
العوارض من الالهية التي هي المعقولات الثانية والوجود الخاص هي  
ليس من لوازم الالهية ولا من العوارض الخارجية لان شئها طبيعة  
يتمتع ان يشارف وجودها الخاص من قبوتها لوازم الالهية لا يتمتع ان  
يشارف من شئ العوارض الخارجية بل ان يشارف من ادولها  
الخفية مناقضة ظاهرة فانه لا يلزم من عدم ما حده الاوصاف عن  
الوجود مقارنها للعدم لجوانب ان يكون بينها وبين الوجود علاقة  
فالوصف ان يقال هذه الاوصاف لو كانت وجودية كان للاسناد بها  
انتماء فالتامام والانتفاء التامام فيجب ان يشارف وجودا غير  
كما مر مرارا وذلك لان الالهية اعرضها عليه بانها بصير كلاما للعوارض



يذهب الوجود الى ان المجهول عنها في الله هذا الفاعل المجهول عنها  
 في المنطق وفيه ما لا يتم ان لا يذهب الوجود الى ذلك كيف ويرى ما بينهم ذلك  
 من كلام صاحب البحر يد حيث ابتدأ هذا البحث بقوله واذا حمل الوجود  
 او جعل رابطاً تثبت ما وثلاثاً قال بعض المحققين في توجيه كلام الحق  
 ان عرصه ان المتكلم لا يطلق الوجود الا على ما لا يتم وذلك يد على ان  
 معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا الوجود  
 لم يريدوا به الا هذا المعنى واذا اردوا غيره قيدوه وذلك آية كونه  
 حقيقة عربية فيه والاظهر في التوجيه ان يقال قد يوجد الوجود  
 محمولاً وصحة الوجود الشيء في نفسه وقد يوجد جهة القضية وليقضية  
 الوجود لغيره والمجهول عنه في الكلام هو الاعتبار الاول والمجهول  
 عنه في المنطق هو الاعتبار الثاني الا يرى ان المتكلم يصف وجوده  
 في نفسه بالوجود والمنطق يصف القضية بغيره من جعل الامور اربعة  
 مستقاة كانت المعبرة عنده ظاهرة والمطلوب ان المجهول عنها في هذا القيد  
 هو الوجود والامكان والامتياز بمعنى مصداق الحمل والمجهول عنها في  
 المنطق هو الوجود والامكان والامتياز بالمعاني المصدرة الالتراعية  
 فلا تعمل وحدها ان يعتبر او يعني ان الاعتبار في حمل الاوصاف العينية  
 انصاف الموضوع عند الحمل انصافاً انصافياً وفي حمل الكميات  
 والاعتبار بان انصافه انصافاً اعتبارياً اي كونه الموضوع بحيث يصح  
 انتراع مبدء المحمول عنه اعداء تلك الاربعة الاولى انشكالاً الزوجية  
 عند الاربعة فان الشائع انكالك الالتراع عن الكفر وموهومنا سبب  
 لوجوب الزوجية للاربعة اذ كل منهما الاربعة معاً محتمل لان الامتناع  
 صريح العدم الكيفية الذي هو معنى سلب الوجود المطلق هو ليس به  
 ثبات ليس شيئاً له موصوف حقيقة والعدم سلب بسيط فهو  
 راجع الى سلب الاتصاف بالوجود لا الى الاتصاف بسلب الوجود و  
 ان الذي ان تعلم ان الاتصاف في نفس الامر لا وجودها قد يكون

خارجاً

خارجاً مما نزل من وجود الموصوف وقد يكون غير ممتاز عما بان يكون الموصوف  
 في نفسه حيث يصح انتراع الصفات عنه ووجود الاوصاف العينية من  
 قبل الاول ووجود الاوصاف الالتراعية من قبل الثاني فالاول في  
 الحمل ان يعرف بين الاعتبار الالتراعي والاعتباري الاخرى ويقال  
 ان كلا من الوجود والامكان اعتباري انتراعي للاعتباري اختراعي حتى  
 يلزم ما ذكره الجادل ما يكون الخارج اي ما يكون الخارج طريقاً  
 لانصاف الوجود لان الخارج لان الخارج مطلقاً طريق الانصاف لا طريق  
 الصفات فان المحتج لا واجب انصاف الى ان اللاموجود بمعنى سلب الوجود  
 لا امتناع ان يكون الشيء واحد نقضاً وفيه انه جائز باعتبار الحملين  
 كما سبق ثم لا يخفى ان الدليل مهم ان انصاف ما المدعي الوجود الثالث  
 الخ اورد ابن سينا في منطق الشفاء ولعله اراد ان الامكان لو كان امراً  
 اختراعياً غير موجود في نفس الامر ولم يكن شيئاً هو مطابقه ومصادقه  
 لم يكن بين نفي الامكان والامكان حسب المطابقة فرق فثاملي لا يكثر  
 واجبا بالغير اي لا يكون وجوده مطلقاً بالغير بان يكون له وجود  
 واحد ومنه ما الثاني والغير علة له او يكون له وجوداً واحداً وهو  
 ذاتي مستند الى الذات والاخر وجود غير مستند الى الغير وكلا العنصرين  
 باطلان لانه يلزم من ان تغلق الغير ان تغلق الواجب صريحاً ان تغلق الواجب  
 ما تغلق وجوده وايضا على التقدير الاول يلزم ان لا يكون الواجب له ذاتاً  
 يكون وجوده بالنظر الى ذاته ضرورياً وعلى هذا التقدير يكون ضرورياً  
 بالنظر الى مجموع الذات والغير الذي هو غير الذات وعلى التقدير الثاني  
 يلزم ان يكون للذات بالقياس الى وجود واحد وجوداً وهو مطلق الضرورة  
 وبما يظن ان المدعي هنا قضي استناد الوجود الذاتي الى الغير بان يكون  
 كل من الذات والغير علة مستقلة وعليه يستلزم ما اوردنا من ان اعتبارها  
 والاعتباري امر لا ينبغي ان يستدل او يتم عليه بل ينبغي ان يقال ذلك  
 على امتناع نفي العلمتين المستقلتين واما قولنا على سبيل الدليل

كنهه اذا وجدت احدا استحال وجود الاخرى فهو مما تحت فيه لا يتصور  
 والحواس الى احاد عن الاعتراض الاول باثبات المقدمة المجموعة بان  
 الدان على هذا المعنى لا تكون علة مستقلة وانتم الى جواب الاعتراض الثاني  
 بان الواجب لذاته لا يمكن ان يرجع ما يتقاع الغير وثانيها ان الحكماء يعرفوا  
 ما عدم فحتمه الواجب لذاته الى الاخر بالاحدية كما عبروا عنه عدم كنه  
 الى الجبوتات بالوحدة نية وبما عبروا عنه بان ليس له سبب منه كما عبروا  
 عن عدم احتياجه الى العاقل والعاية والمحل والمادة بان ليس له سبب  
 به وسببه له وسببه فيه وسببه عنه والا الاحتياج الى الاجزاء الاربعة  
 وان لم يكن احدا حقيقة لكنها مستلزمة للاجزاء الحقيقية كما سبق حقيقة  
 وبه سمى المسمى وانهم قد تفرق في موضعه ان تشخص الواجب عينه فلا  
 يكون له في مرتبة ذاته كلمة ايهام فلا يكون له في تلك المرتبة جنس وفصل  
 فاهم فيكون ممكنا الى جهة لا تعني ان الانساق بالاولى والاعينية  
 بالاولى والاعتبارية متساوية وبان الاحتياج الى العلقة والوجود  
 الماهية سواء كان وجوديا واعتباريا والحق ان هذا الدليل يدل  
 على ان الوجودية بمعنى ما به الواجبية نفس الماهية ثم يلزم منه ان يكون  
 وجوديا ولا يظهر ان ذلك لانه بيننا وبيننا ان الوجودية الخاصة على نقد  
 كونه وجوديا معنى الماهية فالوجودية المطلقة على كمال التقدير هي  
 ان تكون نورا عليها عرضا لها فالاول ان يقال امتناع اشتراط الوجود  
 على مرهات التوحيد لظهور امتناع اشتراكه مطلقا سواء كان عرضيا او  
 ذاتيا وسواء كان وجوديا واعتباريا والحق انه اذا كان الوجودية بالمعنى  
 المسمى مستندا الى الماهية كان الواجب بمعنى ما به الواجبية نفسها كما  
 يدل عليه الدليل المذكور ويظهر امتناع الاشتراك مطلقا من غير ان  
 يقال على مرهات التوحيد قد يبرر الاول دعوى العروة الاولى تعلم  
 ان اسلم ما بصحة والخروج به العصبان والمركب في طباع الهام هو الحكم  
 باحتياج احد الطرفين التساوي الى المرجح لا الحكم بان التساوي علة له  
 وما

وما قال ان معنى كون التساوي هو جازان الحكم لا يرجح احد طرفيه الار  
 مرجح هو معنى نفس الاحتياج لا معنى علية التساوي له وانما التساوي  
 ليس الا مكان بل من لوازمه على تقديره في الاول والوجه الثاني نعم  
 بطلان الاحتياج عليه كنه هذا المعنى ليس علة للاحتياج كنه والاولى  
 الدانية لا تكون في وقوع الطرفين الاول كما سبق بيانه والحق ان الاحتياج  
 معنى التساوي والحدوث علما اثبات للاحتياج والاحتياج معنى سلب  
 الضرر علة كنه له فان الضرر كنه في الاستغناء مكان سلبها  
 كما هي في الاحتياج والتحقيق ان مقتضى الاحتياج هو الاحتياج معنى مقتضى  
 الجمل ان خصوصية ذات الحكم وهو نوعها لا المسمى الذي هو سلب  
 بسيط كما ان مقتضى الاستغناء هو الوجود معنى مقتضى الجمل ان خصوصية  
 ذات الواجب وجوده لا المعنى المسمى الذي هو مفهوم معنى ما  
 فغاية الاحتياج اشار الى ان الحيوان ان العلم ليس لها حكم واصول الى حد العلم  
 والجزم بل لها حكم قبلي كما ان الثاني القضا بالاعتبارية حكما كذلك قال  
 الشيخ في طبيعيات السماعي صفة قوة الوجود هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان  
 حكما ليس جعلها الحكم العقلي وتلك حكما بعلها معنى وما بالحيثية  
 بالصور الحسية لا يقال الحكم العقلي سلب معنى معقول الموضوع والحلول  
 المنهية وقد ذهب اليه ان الحيوان الحقيقي لا يصلح ان يكون محولا لانه  
 يناهض في الوجود ولا يرتبط بغير عمله عليه لا ما يقول الحكم العقلي في  
 الحقيقة ليس حكما ومعديا بل هو من فعل النصوران وقد وهما التو  
 وغيره من المتأخرين ان النصور لا يتعلق بالنسبة السامة الحسية فمقتضى  
 في الحكم العقلي ليست نسبة خبرية ولا موضوع ولا محمول فلا تمنع وان  
 قيل ان الكلام في الترجيح بلا مرجع وما نقل من العقل هو الترجيح بلا مرجع  
 فكله مبني على ان الثاني يستلزم الاول والمطلوب ان قال المحققان  
 في مثل الاستدلال القائلون بحدوث العالم اريد ان ثلاثة في معرفة  
 اعترفوا بتعصبها ان اول الانجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التعصب

غير الفاعل وهو مذهب قد ما المعتزلة من المتكلمين ومنعوا عن محالهم وعلم  
 يقولون بتخصيصه على سبيل اللازمية دون الوجوب وجعلوا على  
 التخصيص محالة تعود الى العالم وقرينة قولوا بتخصيصه بذلك الوقت  
 على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت مستقلا لانه  
 لا وقت قبل ذلك الوقت وهم اصحاب ابن القاسم الباجي المعروف بالكبي  
 وقرينة معتزلا بالتخصيص خوفه من العجز عن التعليل بل قد جعلوا الى  
 ان وجود العالم لا يتعلق بشئ آخر غير العالم وهو لا يستلزم ما يفصل  
 او امتزجا بالتحصيل وانكروا وجوب استناده الى علته غير القائل بل  
 دعوا الى العمل المتأخر ان يجاز احد مقدس يبر على الآخر من غير  
 محصل وهم اصحاب ابن الحسن الاشعري ومن بعده وجوه وغيرهم من  
 المتكلمين المتأخرين ادوا علم ان الاشعري لم يقولوا بالتخصيص بل  
 تخصيص مطلقا بل قالوا ان المحصل هو الازمنة وهي صفة مشتركة  
 التخصيص بل معنى المحققين منهم دعوا الى ان التخصيص بزمان لا يكون  
 الفلكية كما ان التخصيص مكان معين للصورة النوعية واما تخصيص  
 نفس الفلك بزمان معين ولما الرمان يعتقدون خصوصه فلا متنازع ان  
 يكون الرمان على مقدار آخر ينظر الى ذاته قال الامام الرازي في المباحث  
 المشرفة والحق عند ان المحركات على قسمين منها ما مكانه الاثر  
 لما هيته كاي في هذه من السائر كاي فلا جرم يكون وجوده قائما  
 عند تعالي في غير شرط ومنها ما لا يكون مكانه بل لا بد مما حدث واثمر  
 قبله وذلك اما بسننهم كحركة دورية فلكية مع ان تلك الافعال التي  
 لا يلزم من ساوي هذه الافعال في صحة تعلق هذه الاحكام ان لا يكون  
 لتعلقها خصص في تعلق القدرة الى لا يلزم من ساوي هذه القدرة  
 بالسنن الى القدرة وساوياهما بحسب الواقع وفي اختلاف الذوات الى  
 البقاء عند مداخلته في الحقائق التخصيصية واختلاف الذوات  
 بالبقاء وهو لا يختلف الانواع بالافعال فكما ان السؤال بل لا يمتد

في اختلاف

في اختلاف الانواع فكما لا يمتد في اختلاف الذوات في اختصاص الفاعل  
 احدهما بان كل ذلك صور نوعية تخصه وذلك الصور بغير هذه الحركة  
 على هذا النحو وان حركة الفلك اربعة فان ذلك ان هذه الحركة لا يستلزم  
 ما ساوي العاليه كما هو بقوله الرازي او لغاية ذلك ان هذه الحركة لا تستلزم  
 المروج وفي اختصاصها ان جميعا عنه بان يكون ذلك وانتم صور نوعية تخصها  
 وهذه الصور تقتضي هذا الاختلاف وان احرازها عند احرازها لا يمتد  
 بينهما الا بمسألة الوهم فيه ادخل واحد من هذا الاحوال بقول الدشارة الحسية  
 اشارت غير لا متناه الى الآخر وكان بينهما غير خمسة من الاخر من غير  
 فغيره طريق الاول الى هذا الطريق والطريق الثاني الى هذا على اختلاف  
 والحد من الامكان على انه يهيأ حلق بين القاسم الا ان يقال ان كانت احتياج  
 المتنازعين من حيث متساويان بان قطع لغيره ان يثبت ان المتنازعين  
 علة له بالعرض وفي كسار علم المحم او المحم بهما هو الفاعل بان الحدوث علة  
 لهما لانه لا يتنازل ما لا يتناقض كما يقال عند عدمها من الساعات والسموات والارض  
 وغيرهما من الاجسام جعلت من اجتماع اجسام سائر على سبيل الاتفاق ويطرأ  
 عليهم من الصانع تعالى عند ذلك على كبرها وما سائر الى ما سائر على  
 ان الوجود يحتاج الى سبب ما سواها كان معناه الكيفية او غيرها والمسمى بها  
 كما ذكره الامام في المحل ان المحل لا يوجد ولا يعدم الا بسبب محصل  
 فالجميع السابق لخلقها ان يقول الوجود السابق هو وجوده الا انهم جت  
 اثره ان بعد باممية العلة يحصل وجوب تأخيرها وانها يقال له الوجود السابق  
 وبعد تعلقه المعلوم يحصل وجوب وجوده ونفاه الوجود الدقيقا بوجوب  
 السابق حقيقة صفة للعلة كما ان الوجود اللاحق صفة للمعلوم بل هو امر  
 اعتباري الى لا يخفى انه وان كان امرا اعتباريا لكنه يستلزم محلا موجودا لانه  
 وجوب غايته كما انه لا بد الاستدعاء الاستدعاء على وجه الوقوع ووب  
 الاستدعاء مطلقا كتركيبه من الادات الى الوجود لان الرمان العسير ما به من  
 يطلعه لان عليه وبالتركيب التركيب الحائري على تقديره لا بد ان يكون الزمان



من الاثبات من بعد المتكلمي وبناء الدليل على من هذا القلا سفة اما على  
الاول فلو ما على الثاني ولانه لا يلزم من بناء منقذ من هذا الدليل  
على من هذا المتكلمي عدم بناءه على من هذا القلا سفة بعد تسليم  
الاشارة الى ان تقدم عدم ثبوت ما منه على وجوده ليسا تقدم ما مني  
بل تقدم ما دانيا على اصطلاح المتكلمي فيجمع الزان اخذ عدم قد  
سابقا يلزم تدخل الزمانين وايضا هو مستعمل في هذا الوجه لا يتبين  
الساثير في عدم السابق حال الوجود وان نفية فقلنا يلزم  
كون الامر قبل التأثير والجواب ان الحال التي قبل الحال ايجاد الوجود  
الحاصل بتحويل آخر سواء كان وجود قبل ذلك الازمان او متغيرا  
له فان الحال تحصيل الحاصل بتحويل آخر مطلقا او نقول ان التغير  
الاول لا يطرأ الى حدوث الصفة بحسب وجودها في نفسها وبهذا التغير  
بالطريق الى حدوثها وجودها الغيرها واحداثها بحسب وجودها في  
نفسها ولعل وجه تخصيص الحدوث والاحداث بالصفة ان حدوث  
الذات ليس نظاما غير بما يتكرر قوم ويرد على تقرري الحدوث انه يقوم  
الوجود فلا يخفى فيه شبهة الخصم على تقرري الاحداث انه يقوم  
الاجزاء والخصم يتكرر ومثل ذلك الاشارة الى ان هذه الضرورة  
ليست ضرورية بشرط المحمول فانها ضرورية بثبوت المحمول للموضوع بشرط  
انقضاء الموضوع بالمحمول وهذه الضرورية ضرورية بثبوت قيد المحمول  
للموضوع فان انقضت ههنا ان الحكم لا يقبل التأثير حال الوجود  
وحال عدمه وذلك لاننا لا يجوز ان ينتهي سلسلة الحاجة الى  
حاجة يحتاج بنفسها لا حاجة اخرى وسلسلة المؤثرية الى مؤثر يؤثر  
بمنه لا مؤثرية رائدة لانها من انواع الاثر المتضمن النوع المتكرر  
موسع لا تخفى في الافراد مرتين ولا يخفى ان المؤثرية لسه كذلك  
فالمراد منه ههنا ان من لا يتسلم كل فرد من فرد آخر متغيا  
الملازمة الى هذا المنع يرجع الى منع كون الامكان رفع من وجه الطريق  
او منع

وسمع اسواء نسجتما اليه ولان ذلك ان هذا تعاضد بينه وبين  
والقول العمل ان عدم سواء كان سابقا ولا حقا فوجدت وجوده  
نفسا فكيف فيه سلكه لما تقرر في الوجود كما تشهد به الضرورة كما هو  
احتمال الى اخر يلزم ان يبالغ في نصبي هذا انحاء دونه الاثر فانه  
ان يد بالاثريه ما يتخطى سلكه لما تقرر في الوجود مع السلاسل  
اللامر والامر مع الملازمة فافهم وروى عن مقام او فهم منه ان احدا  
منه الاثر حال البقاء هو دام الوجود لا اصل الوجود ولا الوجود حاق  
مع الدوام حتى يلزم يحصل الحاصل ولا وجود اسدي حتى يتم اساسا  
في امر متجدد ولا يخفى انه لا يحسم مادة الشبهة لاصل الوجود من  
حتى هو ممكن لا ينفك عنه الامكان هو في حال البقاء الى ان المؤثر  
كما هو في حال الحدوث يحتاج اليه وقد صرح الشيخ الرئيس في المسائل  
الشفا بان المعلول يحتاج الى معينه لنفس الوجود بالذات والحدوث  
يحدث ذلك امور تقرر له فالمتقرر في الزمان الثاني محتمل ما هو حاصل  
في الزمان الاول فليعلم تحصيل الحاصل والحدوث كلاهما من الامكانات  
والحاجة واللافتاد امر واحد يستعمل الوجود باستعماله كما يشهد به الفهم  
كسواء ولزم بكلمة كذلك كان بالوجود الواحد بازا الاخر الرتبة وجودا  
غير متناهية بتحويل اصل الوجود في الزمان الثاني هو نفسه فسله  
في الزمان الاول وهو تحصيل الحاصل بهذا التحصيل وبهذا يلزم  
ذلك اعتبار حال الشمس واقاصتها الصوري في النهار وبهذا يعلم ذلك  
ان العللة الحقيقية هي بعينها هذه للوجدة وان الاثنا هو منه الازمان  
فتعرف قلنا ان هذا الجواب من قول الاشاعرة وامامهم قبل الحكماء هو  
ان العلم بالحال هو العلم في الامور المجردة وهو لا يلزم مما ذكرتم ومنه  
قبل المعترضة هو ان الخصم مصلحة تعود الى وجود العام واسماع الحاد  
في غير الوقت المحسوس واما الاول فيقال ان العلم بالمعروض ان الذات  
مع الارادة كافية في وقوع الحادث ومن حقيقة في الالهي موضوع الحادث

فيها لا يزال دون الانزال مع استواء الظهور والوقوع في النسبة اليها كالت  
 وقوعها بلا سبب و مرجح لا مرجح قلت لا مع استواء الوقوع في النسبة اليها  
 فان الارادة تعلقت في الانزال بوجودها في وقت محض ولا يعمل  
 الحادثة الا في ذلك الوقت لا تتأخر بلزم وقوع الوجود اللاتواني مع الوقت  
 المحض في الانزال لا متتابع فلهذا المعلول مع علته التامة لا يابعد  
 المعلول لا يتبعها علة العلة التامة لئلا كان ممكنها ومنه البيت ان وقوع الوجود  
 اللاتواني مع الوقت المحض في الانزال مجتمع وسبب ذلك زيادة تحقيقه في  
 ذلك كلف اذا كان في الخارج ان يقع ذلك في الواجب سبحانه فاعلم  
 لسمانه القدسية وهذا لا ينافي القدسية لانه القدسية صحة العمل بالنسبة  
 الى ذاته تعالى لا صحة الارادة بالنسبة اليها فليعلم قلنا فليعلم ان  
 هذا السبب مطبق في الاعيان لان التعلق بها لا يورث الاعيان  
 الوجودية في معنى الامور بمعنى كونها شيئاً اعتبارياً بوجودها في نفسها  
 ان يكون موضوعاً بحيث يقع اثره عنه لا يتكلم في هذا بتم اذا  
 ان جملة الحوادث وجوداً معاً بل الوجودات الاحاد وان حرمها ليس فاعلم  
 لها ومبني كلام تحقيقها ان شاء الله تعالى يحتاج الى مرجح محذور لا يكون  
 ذلك المرجح امراً اعتبارياً باطلاً يلزم الا التمس في الامور الاعتبارية وهو  
 غير مستحيل وقد مر الا وقد مر انهم ما يرد على ذلك الاشكال  
 والحواس ما قد عرفت في هذا الجواب من الاستدراكات التي يكون حوار المرجح  
 لا مرجح واما ما حكاه المحقق في القائلين بامتناعه فهو ان عدم العلم  
 بالمرجع لا يدل على عدمه سبحانه كالحالات النفس في حالة الخساسة والاضطراب  
 ولم يقدّر على الخط والتمريض ان البارحة يقتضي طمعه سلوك الطريق  
 الذي يسار له القوة في البهي الكفر والقوى مدع الغميص كما  
 هو الحاشي في سبب ذلك وسبب غميه والعلية ان عشاراً هو اقرب الى  
 البهي وقد عرفت ان ارادة العبد تنهي الى ارادة الله في ارادة  
 الله في ارادته مستندة اليه تعالى في سبيل الاجابة كما عرفت قال  
 المتكلمون

المتكلمون الى ما قد قلت جمهور المتكلمين قالوا سبحانه العدمه القاعه  
 بدان الله تعالى ومنه المعلوم بالضرورة انها محتاجة الى ذاته تعالى  
 فكيف يقولون ان الحدوث علة الحاجة قلت مرادهم يكون احدثون علة  
 الحاجة كونه علة الحاجة في الوجود من حيث انه بعد العدم وما يعلم  
 بالضرورة من احتياج المعاني هو الاحتياج في اصل الوجود من حيث  
 هو وتقدمه ان المتكلمين ذهبوا الى ان ايجاد الصانع للعالم يشبه نفسه  
 البناء الى البناء وان حاجته اليه هي الحاجة في الوجود من حيث هو بعد  
 العدم ولذا يلزم عليهم استغناء العالم عن الصانع في حال اسقافه فترمو  
 القول بتجدد الاعراض اياً فأتا حتى يلزم افتقار العالم الى الصانع حال  
 البقاء فيه الا عراضه اللاتواني له والكل ما ذهبوا الى ان ايجاد العالم يشبه  
 نسبة الشيء الى صفوه وان حاجته اليه هي الحاجة في نفسه الوجود  
 من حيث هو والصورة ذهبت الى ان ايجاد العالم الصانع للعالم هو من  
 في الظاهر وحاجته اليه هي افتقارها الى الظهور وللصانع القدسية على  
 ما ذهب اليه المتكلمون ليس ايجاد واحتياج على نحو ايجاد العالم واحتياج  
 فكان لا ايجاد واحتياج عندكم على نحو ما احدثنا من الصفات  
 القدسية وهو انما يشبه نسبة الشيء الى صفوه واحتياج يكون  
 في نفس الوجود من حيث هو وتأنهما معاً في عالم وهو انما يشبه  
 نسبة البناء الى البناء واحتياج يكون في الوجود من حيث انه بعد العدم  
 والاحتياج الذي كان الحدوث علة له هو هذا النوع من الاحتياج فكذلك  
 يبين حقيقة المقام وقد صرح المرام والالآت الى ما مر من الخروج  
 من العدم الى الوجود لا انتقالاً من العدم الى الوجود بل من العدم الى الوجود  
 العدم والوجود مبدأ ومثنى ويلزم الواسطة بينهما مع بقاء من  
 يقول منهم بان العدم ليس بشيء ان الاسقاف سواء لانه ففما او  
 قدسها لا بد له من موضوع وهو من حيث اشتغال الان يقال مرادهم بالخروج  
 ليس حقيقة الانتقال لان الحدوث لا لا يبعد ان يكون مرادهم من

المحدود والمحتاج ان الممكن يحتاج الى المؤثر للاحتياج محدوده اليه في  
الاحتياج صفة للحدوث والا والادوات وللممكن الوجود والمادة ثانيا  
وبالعرض يدل عليه حكمه فكذلك بان الممكن يحتاج الى المؤثر في حروجه  
من العدم الى الوجود ونفسه في التقدير الثاني بل في التقدير الثالث  
ايضا لان الحدوث في هذا التقدير مقدم على الامكان مناهة عنه لكونه شرط  
لعينه وهو بهذه الحقيقة مقدم على الحاجة لتقدم العلة من حيث العلية  
ذات المعلول فان قيل الامكان في كيفية النسبة هو الامكان بالمعنى  
المحدودى وعلته الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق الجمل كما استرأ اليه  
قلنا الامكان في المعنى هو الامكان في كيفية نسبة مفهوم الوجود الى المكان  
في اعتبار العقل لا كيفية النسبة الفعلية اى كونه لها هيبة موجودة بالفعل  
هو ما خرج عنه مفهوم الوجود والمادة في اعتبار العقل وتقدم عليها  
في طرف الوجود وما الحدوث هو وصف الوجود بالفعل لا وصفه في  
في اعتبار العقل ولذا يوصف الوجود بالامكان قيل ان يتصف به ولا يوصف  
بالحدوث والامكان يتصف به قال بعض المحققين المراد بالحدوث هو كونه  
الشيء في اعتبار العقل بحيث لو وجد كان مسوقا بالعدم لا كونه الوجود  
بالفعل مسوقا بالعدم ولا يشك ان هذا المعنى متقدم على الوجود ولا  
يعني ان ليس معنى الحدوث وان سلم هو ليس مرادهم فهما والا كما يلزم  
عليهم استقما الممكن عند المؤثر حال التقابل والعدم واحد وقت الاعراض  
واياها على ما علم بالعرضية ان الاجيال لا يترتب عليه كيف وهو محقق  
في المتفكرات الممكنة الى العلم بالاولوية الذاتية معنيها الاول ان يكون  
احد طرفي الممكن التساوي النسبة الى ذاته والثاني ان يقتضيه ذاته احد طرفيه  
على سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكماء المشكوك في الواجبية بالذات  
وكل منهما سنور على وجهها الاول ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذات  
الممكن صورية او ان يقتضيه ذاته اولوية احد الطرفين على سبيل الوجود  
وهكذا وجوب الاولوية ووجوب وجوبها حيث ينقطع الاعتبار والثاني ان  
يكون

يكون الاولوية بالنسبة الى ذاته او الى اولوية يقتضيه ذاته واولوية احد  
الطرفين على سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولوية اولويتها  
حيث يتحقق الا اعتبارا في ذاته في كل من هذه الوجوه اما ما حوذة وحدها  
او مع انضمام غيرها فالاولوية الذاتية تكون على غاية اوجه بقية العرض  
الخاص بقلها بالانسان بغيرها اى بغيرها ان يكون الذات فيه ما حوذة وحدها  
ويكفي ان يستدل على هذا المطلب الاول بان ماهية الاولوية اى ما استرأ بها  
في تقدير الاولوية الذاتية نفس الذات ما حيث هي فكون راجحة الطرق  
الاولى في مرتبة الذات ولذا مخرجها الطرق الاخر للتمسك بها مهما يكن  
الطريق الاول واجبا بالذات والطرق الاخر محتضا بالذات صوري امتنع  
مخرجية الرابع في مرتبة الذات وراجحة المروج في مرتبتها وثانيا بان  
اقتضاء الممكن احد طرفيه على سبيل الاولوية وكذا اولوية احد طرفيها  
الى ذاته يستدعي ان يكون له قبل الاقتضاء الاولوية فهو من الشوق كما  
نقله الفهم المستقيم وقالنا بان اقتضاء الممكن احد طرفيه يستلزم به  
اقتضاء سلبه سلب ذلك الطريق واولوية احد طرفيها بالقياس الى ذاته  
يستلزم اولوية سلبه بالقياس الى سلبها اما الملام من ذلك سلب  
المقتضين يقتضيه سلبا المقتضى واولوية امر بالقياس الى مقتضى  
اولوية سلبه ذلك الامر بالقياس الى سلبه ذلك الشيء كما يشهد به  
الفطرة السليمة واما بطلان الامر فلاه لا يكف اقتضاء سلب الحكماء  
وجوده وعدمه على سبيل الاولوية ولا يقتضيه بالقياس الى اولوية  
احدهما اذ اولوية امر اشتغال التفاضل لذل على صورية بالعدم لا  
اولوية فكانهم يعمون من حيث هو من عدم اولوية اصل عدمه وان  
يرجع الى منع دلالتها عليها وفيه اشارة الى ان ما عيان الامور السالبة  
كما تقتضيه اشتغال بقا شيئا تقتضي وجوده وتبينه آخره لا بالاعتراض  
والقدرة عبارة عن اقتضاء شيئا وحدوثه آخره كما ان وجود الحدوث  
لا يستلزم اولوية اصل الوجود فاشتغال البقا لا يستلزم اولوية اصل



العدم ويمكن ان يستنبط منها للد وجه آخر وهو ان ماهية الحركة والار  
تطمس النقص والتقدير بحسب النسبة الى الحد والحد وجهه والمتنفس  
مقتضى تلك النسبة وعلته انقضاءها ماهية الحركة والرماء فالاشد  
با متناع بقائهما على اولوية عدمهما بالقياس الى ذاتها خروج عن العلة  
ان يكتفى الى انهم هموا اولوية العدم من كثرة العلة في طرف الوجود  
وقلتها في طرف العدم او من تأثيرها في طرف الوجود وعدم تأثيرها  
في طرف العدم ولا يخفى ان قلة العلة وعدم تأثيرها في طرف العدم لا  
الاتفاق فيه لانه سلبه بسيط وهذا ظهر معنى السهولة واما ليس  
بالنظر الى العبر فمما ان تلك الاولوية بل الاولوية ههنا ذات  
الحكمة عند تحقق العلة الناقصة واجبة بالغير وعدم انقضاءها متنع  
بالغير وبه يظهر دلل على نفي الاولوية الذاتية بالمعنى الثاني على  
الوجه الاول فان الضرورة والاولوية متنافيان فيصير الحكمه الى  
يرد عليه ان هذا الوجود وجوب بالغير فانه بسببه الاولوية الذاتية  
وهو لا ساق الامكان بالذات اللهم الا ان يتمسك بان الاولوية الذاتية  
في مرتبة الذات كما سبقت الاشارة اليه فكان الوجود الناشئ عنها  
باعتبار الذات والاولى ان يقال فليزم اياد الشيء لنفسه او اعدام  
الشيء لنفسه وهما باطلان لان الاول يستلزم الازلي وقيل الوجود  
والثاني يستلزم سلبه الشيء عن نفسه وما قيل في الجوان ان معنى  
قولهم الواحد ما يحل له الوجود من غير النفاذ الى الغير ان يكون الواحد  
مستلزما للوجود وهو لا ينافي الواسطة في اللزوم فيها من غنة العدم  
السلم كسب والاحتياج في الوجود الى حيث حارجه من الذات يتألف  
الوجود الذاتي فان قيل الا هما مقامان الاول نفي الاولوية الذاتية  
والثاني ان الاولوية لا تنفي في وقوع الطرفين الاول حتى لا يصل الى حد  
الوجود واستدراكا ان الصانع يلزم ان لم يثبت الكمالات التاني  
كلمه منت في ابوت الثالث قلنا الخواص وعليه انه يجوز ان يكون  
سبب

سبب العدم عدم الخانع الذي يستلزم وجوده فيكون عدمه سببا  
عدم عدم الخانع الذي يستلزم عدم الخانع ولا يحصل له واجب  
حيث بان عدم المعلول مستند الى عدم العلة علمه لا خصوصه واما ان  
الوجود موقوف على عدم سببه العدم كان موقوفا على عدم عدمه ما لا  
شك انه يتحقق بتحقيق جمع العلل كما ان عدم علمه ما يتحقق بالعدم واحدة  
مها مع برد عليه انه يجوز ان يكون سبب الوجود الاولوية الذاتية فقه  
فيكون عدم سبب العدم عدمها المستلزم لتوابعها الا ان يثبت ذات  
الاولوية الذاتية لا تنفي في وقوع الطرفين الاول عدم العلم وجودا  
مستلزم له وهو ضرورة ان تصور الاول موقوف على العدم دون ان يثبت  
لانه اذا ما كان الخاوص وعليه انه يجوز ان يثبت العلم رجحان الوقوع في  
احد الوقطين على الوقوع في وقت آخر او رجحان دوام الوقوع على الوقوع في  
وقت دون وقت كما انها يقتضي رجحان وقوع احد الطرفين على وقوع طرف  
آخر وانما نعلم ان الوقت الذي يقع فيه العلم رجحان الوقوع فيه واما  
ففسر من الوقوع في حزمه وعدمه في جزء آخر مع ان العلم لها اقتضا واحد  
متعلق باصل الوجود وليس لها اقتضا آخر متعلق بدوامه او بوقوعه في  
وقت دون وقت كما مر من الاشارة اليه ثم يرد عليه ان بعد اولوية احد  
الطرفين يمنع الطرفين الآخرين من وقوعهما مع الطرفين الاول  
الطرفين المتنع وقوعه في وقت وعدمه في وقت آخر وذلك ان تسدلا على  
بعد الطلب بان الحكمة تمنع وجوده حال عدم العلم وكذا عدمه حال  
وجودها وفي عدمه الى عدمها فلو لم يمتد كل من الوجود والعدم عند علم  
علمته لا يمكن كل منهما عند عدم علمته فان الوجود مثله لزم عدمه عند  
علمته لا يمكن العدم عند عدم علمته الى عدم الوجود فاهم وهو هو  
الاسبقا في المراد بالسبقا السابق الذي في اعماق العمل فانه في اعراض  
ليس الا الانسان مثله العمل بعرضه من التحليل مترد عليه المعاني  
اكتاها واجبا الى العلة ووجوبها بالظن الى العلة ووجودها

بالسطر في الوجود و يحكم بتقدم بعضها على بعض بهذا الترتيب بهذا السطر  
 ان بقوله الوجوب السابق ليس وجه المعلول من حيث انه معلول فهو  
 حقيقة ومنه المعلول لا بد بالسطر لا فيه مسامحة لان الامكان سلب  
 الضرورة بالنظر الى الذات بان يكون المستلزم بالسطر لها لا السلب والا  
 يكون لها من حيث هي موصوفة التوفيق كما يشهد به الضرورة ويكون متا  
 ما في الوجوبين والمحتمل الخامس عن القسمة هو ما يكون المستلزم  
 بالسطر الى الذات لا السلب الامكان لا يرمي الى ماهية بمعنى انها كافية  
 في صدقه لا لما معنى المصطلح لما عرفت انه ليس مستند اليها من حيث  
 هي ولا انها مع مطلق الوجود يعني الامان لا تنبيه على امتناع الانقلا  
 في القضية التي يجوز لها الوجود باعتناء الانقلا في مطلق القضايا  
 وحاصلها انه لو كان مقتضى الامكان في الوجود والامتناع في هذه القضية  
 حكمة فلا بد اليها في كل قضية فان المواد الثلاثة في جميع القضايا ما بعد  
 ولحدوثها برفع الامان عند الغياب الى اليد هيية هي ترفع التوفيق عن حكم  
 العمل بوجوبها وامتناعها فلا يحصل النظر بان لا ينتهي الى الذات بها ان  
 فينبط حكم العمل مطلقا وفي الدليل ما يقتضيه منها ان الامكان  
 لا يحتاج الى المعنى بل يكفي فيه استثناء مقتضى الضرورة لانه سلب  
 بسيط ومما ان ما يلزم هو التوفيق في الامور الاعتبارية وهي تقطع به  
 ما يقع الاعتراض ولنا فيه بحث الا نحن ان منتهى في استلزام  
 نقاء الامكان لا مكان البقاء واستلزام رمانية الامكان لا مكان الرمانية  
 فلم امكن بقاء الحركة والحرمان وامكان وجود ما هو في الوجود في  
 الحرمان من في الازمنة الغير المتناهية مع انه ان اراد بقوله لم يكن هو  
 وذاته الى ان ذاته ليس ما بها في شيء منها جازا الا ان لم يبق قبوله  
 الوجود بان يكون قوله في شيء متعلقا بعدم المنع فهو بمعنى ان لية الامكان  
 لا يلزم منه عدم الجمع عنه بقوله الوجود في جميع اجزاء الازل هو مكان  
 الازلية وان اراد به ان ذاته ليس ما نقا من قبول الوجود في شيء من  
 اجزاء

اجزاء الازلية بان يكون قوله في شيء متعلقا بالوجود فهو بمعنى ان لية  
 هناك متناهية لانه الحدوث الكوان قلت الحدوث امر اعتباري موجود  
 في نفسه للمر ويكون امتكان الازلية بالجوهر امكانا بحسب الوجود في نفس  
 الامر فلم امكن الازلية بحسب هذا الوجود قلت يجوز الامر الاعتباري  
 ولا الامر الوجودي امر اعتباري فلا يكون له امكان بحسب الوجود في الامر  
 قلت الاظهار يقال الحدوث المفيد بعد الحدوث مجتمع لذاته لان مقتضى  
 من حيث هو تقييد ذاته في التقييد وهو امر اعتباري والحق في ذلك  
 الوجه حقيقة التام ان الامكان لا يغير ويتصور على غرض الاول ان يكون ما فيها  
 الغير والثاني ان يكون بالقياس الى الغير وكل منهما يتصور على وجهين الاول  
 ان يكون هذا الامكان سلبا لضرورة الذاتية والثاني ان يكون سلبا  
 للمصروف والمطلقة والحدوث له على كلا الوجهين اما على الوجه الاول فلا  
 ان كان في الواجب والمنع يلزم اجتماع التقييد وما في حكمه وان الوجود  
 والامتناع من وجه احد الطرفين ولا مكان سلبا من وجهين وان كان في  
 الحكم يلزم بغيره والعين او ما في حكمه فان الذات باقية في صدقه واما  
 على الوجه الثاني وهو مقتضى سلب الضرورة الذاتية وسلب الضرورة  
 الغير فان كان الاول فقد عرفت حاله وان كان الثاني فان كان الواجب في  
 المنع يلزم بغيره والعين او ما في حكمه فان الذات كاهية في سلب الضرورة  
 السابقة عن الغير وان كان في الحكم يلزم اجتماع التقييد وما في حكمه  
 لان الحكم لا ينع عنه احد الطرفين والحدوث الثاني جائز على كلا الوجهين اذ لا  
 استحالة في سلبا من وجهين شيئا بالنظر الى غيره وهذا هو على الوجه الاول  
 مختصا بالمكان بان ذاته فانه بمعنى الامكان الذاتي الى الوجود مع القياس الى  
 الغير لان الامكان الذاتي سلب الضرورة السابقة عن الذات سلبا مستبعدا  
 وذلك يصدق بان لا يقتضي الذات من وجهين لغيره ولا يكون صريحا  
 بالسطر لها وما يسمي به يعلم بالقياس الى الغير ليس مختصا بالامكان فان  
 لنا وجوبا وامتناعا بالقياس الى الغير كوجوبه بالقياس الى وجود

المعقول واستماعها بالناس الى عدمه كلف على الوجه الثاني فقط لا بصورة  
 الذاتية لا تكون بالعيان الى الغير هذا ما حصل لي في هذا المقام والحاصل  
 ان اعلم انه لا يمكن في امر معتد في الاول وجوب الصدور ونظرا الى ذات  
 الفاعل ما حدث من قطع المطر عند ارادة الفاعل وغاية الفعل وهو  
 مملو بالمخلوق المخلوق للانعكاس على تنويع الاحتمالات الذي هو مقابل الله  
 تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور في حقه تعالى والثاني وجوب الصدور  
 بعد ان ان الفاعل وان يكون الارادة والفاعلة على الفاعل وهذا العمل  
 المخلوق على الحكماء والمسلمين بالحكماء وهو ان هذا لا يوجب ان يكون  
 تعالى اوجد العالم بآرادته التي هي عليه واداته تعالى على عاقله لو جاز  
 العالم بل على تامة له والمسلمون وهو ان الاختيار المقتضى لهذا لا يتجلى  
 وقاوا به مع اوجد العالم بالآرادة التي عليه لا يفرض اوبى الارادة  
 القاضية عينه لغرض هو خارج عنه والثالث وجوب الصدور ونظرا  
 الى ارادة الفاعل والمصلحة المترتبة على الفعل وهذا عمل المخلوق في باب  
 الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار المقتضى لهذا لا يتجلى  
 حيث لم يقولوا بوجوب الاصل وجوزوا الترجيح بلا مرجح والمعتزلة قالوا  
 بهذا لا يجازي حيث هو الى وجوب الاصل واستماع الترجيح بلا مرجح  
 والرابع وجوب الصدور بعد الاختيار وهذا الوجوب موكد للاختيار  
 ولا خلاف في قوته ولم ينفع الاختيار الذي يقابل به واد اتقتى ذلك  
 بل انما انما هو على كونه لا يوجب ان يكون دائما واما لا اختيار  
 فقله المعقول على العلة العامة وانما هو على المعنى الاخرى وكذا اثر  
 الحكماء على عدمه المعنى كلها على الامر به هذا ما ظهر لي في هذا المقام  
 والمحمول في غلظة عنه فقلنا بعضهم ان عمل المخلوق بين الحكماء والمسلمين  
 هو لا يجازي ما فعله الاول وتكلم كثير منهم بنهي عنه وطعن بعضهم انه  
 لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما على ان  
 ايجاد العالم ممكن بالنسبة الى ذاته مع بدون اعتبار الارادة وواجب مع  
 اعتبار

اعتبار الارادة التي هي عينه فتراجم الى اننا علم ان العلم من كلام الحكماء  
 على وقت ما للامام في المحصل ومنه الاشارة ان الصراع العائد الى ايجاب  
 الفاعل واختياره هو الصراع في جوار استناد القدم الى الفاعل واستماع  
 الصراع في عدم العالم وحدوثه قال الامام في المحصل اتفق العلماء  
 على انه غير متصور وعندى ابن الخلف في هذا المقام لغضا لان المتكلمين لم  
 يستمعوا استناد القدم الى الموجب بالذات والعلاسة حور واد  
 استناد القدم الى الله تعالى كونه عند مع واجبا بالذات وطعنهم بهذا  
 اتفاق الكل على جواز استناد القدم الى الموجب واستماع استناده الى  
 المختار ومن هذا الرد للحق الطوبى او رده في نقد المحصل ومنه  
 الاشارة ومنه بطريق اخر ان الامام جعل مسألة الحدوث متفرقة  
 على مسألة الاختيار بل جعل مسألة استماع استناد القدم الى الفاعل  
 متفرقة عليها ولا شك ان هذه المسألة ليست بمسألة الحدوث  
 ثانيا والمسلمون بأسرع مدعى واكتفهم بالاستدلال على كون العالم حادثا  
 هذا غير نفي من بانه فعل فاعلم ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه فعل فاعلم  
 ومحتاج الى محدث قلنا قد يعتقد عند ذلك لا معنى انهم لا يختارون  
 الى الشرح المذكور ولا الى هذا الاعتذار وان الاحتياج عند مع محوينة  
 الاول في الوجود مع حيث انه بعد القدم والثاني في نفس الوجود مع  
 حيث هو والحدوث على الاحتياج المعلوم لا القديمة على القول الثاني كما  
 مر فتبينه بان القدم ما لا اول لوجوده الا ان قبله يعني بها الاشياء  
 حدوثها لا لاثنين قد مرها حق لا يكون تعليلها بالغير ما لنا للوجود الحدوث  
 حلة الحاجة ولا شك ان ما ينبغي قد مرها ينبغي حدوثها وان الحادث ما  
 كان لوجوده اول كما ان القدم ما لا اول لوجوده قلنا المقصدان ما المراد  
 هو تعليل الامر الذي لا اول لثبوته وهو لا ينبغي ان يكون الحدوث على علم الحاجة  
 فانه علة الحاجة الى الوجود لا علة الحاجة الى التكوين وقال الزاوية  
 مسابقة والمقدمان سبقا قصد الاتحاد على الوجود كسبقا ايجاب الاتحاد



عليه اذ لا خلاف في ان اسبق الانفاذ فيها عليه انما هو بالذات بمعنى الخ  
اشاري الى ان الاحتياج بمسبب الاول كون الفاعل بحيث يصح عنه الفعل  
والزمان والثاني كونه وقت ان يتفاعل وان لم يتفاعل لا يمكن والاختلاف  
واقع في المعنى الاول دون الثاني فان قيل المراد بجملة الفعل والتركيب  
انما ينظر الى ذات الفاعل فالحق انما ينظر الى ما لا يمكن الاختلاف  
في احد طامع الاتفاق في الآخر وبوجه ما وقع في كلام الحكماء من تفسير  
القدس به مع عدم صدور الفعل ولا صدور في المستحيل الى الفاعل قلنا  
الامكان بالسطر في ذات الفاعل على الوجهين الاول والثاني ان يكون مع قطع  
الطريق عن الشرط في معنى الذات والثاني ان يكون مع قطع المقترنة  
اعارج والاختلاف اما وقع في هذه الوجهة فالحكماء ذهبوا الى وجوب  
الصدور بنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الخارج حيث هو ان اراد  
نفاي معنى ذاته وان ذاقه علة غائية لوجود العالم بل علة قائمة له  
الخطاين فاطنة وهو الى الامكان الصدور بنظر الى ذاته تنع مع قطع  
المعنى الخارج بل معوله الوجه الاول غير متصور فانه لا يمكن النظر  
الى شيء وقطع النظر عما هو عينه وما وقع في كلام الحكماء من تفسير  
الصدور بجملة الصدور واللا صدور فيجب على طر الامور والنسبة  
الى ما وادعاه الاول والاولى لاحتفال وقد قطعنا حاصلة اثبات  
المعنى المحمودة بدعوى الضرورة والنظر انه غير متوجه وان  
المستدل اذ هو في ضرورة المعنى المجموع والامدى مع ضرورة  
صحة فقه الامام الرضا لا يخفى انه ما في ما ذهب اليه من اثبات  
الصفات لعدم كونها واجبة واعلموا حجابها فلا بد ان يكونوا  
للمانع مع ذلك فان الساع على هذا التقدير يجوز ان يكون امرا اعتباريا  
وان سمى ذلك قد ان يعم لروم الشئ فان المانع يجوز ان يكون ما قبل انفسه  
له سد وان عليه وحقيقة الكمالات انما يعلم بالضرورة ان بقا الشئ  
محمود غير موجود في الزمان الثاني فان كان هذا الوجود في الزمان  
الاول

الاول ثلث المدي وان كان غيره فان كان الوجود بهذا الوجود غير الموجود  
فالوجود الاول يلزم كون الجزئي كلياً وان كان عينه يلزم احراره في الوجود  
وبهذا معوله في نفاي العدم ما يعلم بالضرورة انه يحصل غير سلب الوجود  
في الزمان الثاني فان يكون الزمان طرق السلب لا طرق السلب حسب  
يلزم بقا العدم حال الوجود في الزمان الاول فان كان ذلك السلب  
عنى السلب في الزمان الاول حصل المدي وان كان غيره ما كان العدم  
بهذا السلب غير المعدوم بالسلب الاول يلزم معدوم بعينه وان  
كان عينه يلزم الحركة في العدم وبالحالة الوجود والمعدوم لا يمتثلان  
ما حلت في الزمان فكل الوجود والعدم وانما لا يتعددان لا يتعدد  
الموجود والمعدوم لان الموت في الباقي حال النفاذ فيه اشار الى  
ان في كلام السائل خطأ لان المستدل اخذ بنفس الوجود وان بقا والى  
احد البقا واما الاجوبة التي قد اشار اليها فما حجت قال وليما اور  
وهذا ظاهر لا يخفى الشرطية والشيء طينة مطلقا وحسروا العلة  
انتم قوليت في الواجب ومطلو لانه لا يكون منهما لروم لا يستلزم كونه نفاي  
محمودا فان قلنا الخواصة عنه في الارز ان يكون لا يتفاعل وليتها ولو  
سلم استلزامه فلام لروم منها حتى يلزم بها عدم حفظ الوضع  
والعلمية عندنا الخ في مسامحة والمقصود ان ليس في الخارج الا العلم قال  
في مقدمته الموقف الثاني من انكار الاحوال من انكار الصفات الممتلئة دون  
الى انه لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة ولما قيل  
ان يقول ان كان المراد بالمسبوقية الهيئة الخ في مثل لا يتفاعل لانها  
حتى يلزم توقف الوجود على العدم بل على نفسه معا ضرورة توقف النسبة  
على الطرفين ولا صحتها حتى يقال ان صحة المسبوقية تنع مع عدم المسبوقية  
وتحتمل مقام المعارض ولا يتوهم ان العدم في الضرورية هو استلزام  
المسبوقية لعدم دون توقفها عليه لان من منع علاقة الشرطية ببعض  
المسايقين مع علاقة الضرورية بينهما وكذا لا يتوهم ان عدم المتروطين

لعدم المستوي وكون عدم المسبوبة شرطاً لعدم المتنازع العدم على  
 تقدير المسبوبة لان عدم الشرط ليس شرطاً لعدم المستوي والا لا يعدم  
 المستوي والاعيد عدم الشرط ومعلوم ان الامر ليس كذلك وذلك ان تقول  
 في جواب عدم المعاش ضرورة العدم السابق لا يثبت الوجود بل المناقاة له هو  
 العدم في ذاته هذه الحلال من مجموعة الا لا يحق ان هذا المنع على تقدير  
 استلزام ان لينة الامكان لا مكان الا ان لينة كما ذهب اليه قدس سره ما قطع  
 ذلك التقدير عما ذهب اليه هذه المعاش ضرورة ما لنا قضيتي الاول ان يمكن القديم  
 موجود والعامية يمكن القديم مستند الى المعاش والموجب وامكان الاول  
 فمما لا يمكن لا يستلزم امكان الثانية كذلك فان امكان المعلوم لا يستلزم  
 امكان القديم بالذات بل بالقياس الى المعلوم وليس الاول والثاني متعصب  
 المتبادر اذ لا يكون ان يكون ان يمكن شي في نفسه ويقتنع تأثير الغير  
 فيه واستناده اليه كان قبوله في ذاته انه لو سلم توقفه التأثير على  
 احد وان فليس ان كل ما يتوقف عليه التأثير هو شرطاً للحاجة وذلك ان  
 نقول في جواب عدم المعاش ضرورة انه لا يلزم من بطلان كونه الحدوث في  
 الحاجة مطلقاً توقفه الحاجة في القديم حتى يلزم منه احتياج الحجة  
 الموشرة ان سلم توقف الحاجة وعليها فيه فلام جواب استناده الى الموشرة  
 جواب ان يحتاج الشئ في نفسه ويقتنع تأثير الغير فيه كونه فاعلى مختار  
 او ان قلت قد سبق ان المعلوم يجب عند تحقق العلة الظاهرة فلا يمكن  
 توقف الامر على المعاش لمرحلة العلة فقلنا الارادة صفة من  
 شأها التحصيل وقد تعلق في الامر بوجوده فكذلك فيما لا يزال فاذ  
 وجد في الامر لا يلزم التعلق بل ما يلزم لو وجد في الامر وتفعيل  
 المعاش ان في هذا الحدوث بالقدم من جهة القول الاول ان الرابط حركات  
 عقلية واستعدادات غير متناهية والثاني انه تعلل ان الارادة الواجب في  
 عدمه ان كان والاستعداد ان غير متناهية متعاقبة وتلك التعللات  
 غير متناهية ان في الثالث انه نفس الارادة وانها صفة متناهية

قضي

قسمين الحدوث والواجب امتناع الحدوث في الامر بل ما علم ان امر لينة الامكان  
 لا يستلزم امكانه الا ان لينة ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق لا يرد  
 على الاول ان التمسح حال مطلقاً سواء كان على الاجتماع او على سبيل التعاقب  
 وعلى الثاني ان الواجب يتحقق ان يكون موصو بالامور المتحددة وعلى  
 الثالث ان تعلل الارادة بكلا الطرفين يمكن نظراً الى نفسها او لامتثالها  
 باحد ما نظر الى نفسها لم يتحقق الاختيار فاذا تحقق واحد من الاخرين  
 مرجح ان هذا وسط الظلم لا يسمعه المقام فلا يلزم اوقاف قلت احتياج  
 احد الطرفين واستناده وان كان استناداً او معاً يستلزم احتياج الطريق  
 الآخر وجواب استناده فاذا اقتضت احتياج العدم المستند واستناده لزم  
 احتياج مقابله الذي هو الوجود المستند وجواب استناده قلت الظلم  
 في الاستناد لا في الاحتياج واستناد احد الطرفين الى العلة لا يستلزم  
 استناد الطرف الآخر اليها لجواب ان تكون استناده اليها محتملاً وذلك  
 ان تغفل عدم المستند نظر الى ذات الحدوث في نفسه فليس له احتياج  
 واستناد الى الغير وهذا لا يثبت في الامكان فانه محتمل في اصل الوجود  
 العدم واستنادها الى بل ليس لها استناد الى ان الامر به لا يسمي  
 وانما بها مجهول مجهول واحد مطلقاً كما هي بالذات ولو ان بها احد  
 كما مر في حقه وثانيها ان العلم ان القدم الزمان عند جمهور المتكلمين  
 وجود الشيء في الزمان وجمية غير متناهية في الجانب الماضي وعند الحكماء  
 كونه الشيء غير مسبوق بالعدم فحسب نفس الامر وهو على ثلاثة انواع  
 حصول الشيء في الزمان لا تغير المعاش على سبيل القديم بل ان يكون متطابقاً  
 عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة القطعية العقلية على تقدير وجودها في  
 الماضي والثاني كونه الشيء في الزمان العرفي المتناهي لا على سبيل القديم بل  
 بان يكون كل ان منه ولا ينطبق عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة الواسطة  
 العقلية والثالث كونه الشيء غير مسبوق بالعدم فحسب نفس الامر بان  
 يكون ما في حقه الزمان غير متغير بغيره ومن هذا القبيل قدم الامور الثابتة

ما حيث انها ثابتة اعم الوجود كذا وذلك لانه الصانع عند منصفه و  
 لست احوال تكونها عند من الدان وعيبتها ترجع الى نفسها وانما انا  
 ومنه بطور هذا الطريق بقا محصل ولا يخفى انه لغرضه وقد اشبه الامام  
 الى وقد حيث قال لعلنا قالوا به معني فاهم قالوا الا وان قلت الترام الكفر  
 كقول الروم وحيث يلزم ويلزم منه قلنا بل يلزم الترام فاهم اشتواء  
 قدما ومستغلة وهو كقولنا سميت دونا واولا لكانت مادية لا  
 معني مساده فان الحادث يستدعي ان يكون لنوع تعلق بالمادة وهذا لا  
 ساق التجرد والهوى الى المراد الهوى الهوى الاول وحده وتاهل  
 فصل حدوتة الشيء لاحد من الشيء على الشيء فلم ينجح الى هوى اخر  
 المراد بالخلو بعد محدد في جميع الجاهات من شأنه ان يشغله الاجسام  
 ما لم يحول فيه وانما تكون فرقتان فرقة تفرقه عن غير متناه وفرقة تفرقه  
 انه متناه ووراءه لا خلولا ولا ملأ لعلنا قلنا بقدره من لم انه غير متناه  
 ويراد من ساق الاسماء متطلة والذ هو قد يطلق على الزمان وقد يطلق  
 على طرقات الوجود غير الزمان ويقدم عدمه على وجوده تقدم ربه  
 والتقدم والخارج في التقدم الزمان لا يلزم ان يكون في الزمان فانه عما  
 عدان لا جمع المتقدم ولنا حرم الواقع وهذا هو المسمى بالعلم  
 الحدوث والزمان عند الحكماء على سبعة انواع الاول حدوث الشيء في الزمان  
 على سبيل البداهة بان ينطبق عليه ويقسم بانقسامه وهذا هو حدوث  
 الحركة القطعية والثاني حدوث الشيء في الزمان لا على سبيل التدريج بان  
 يكون في ذوات البداية والنهاية ولا ينطبق عليه ولا يقسم بانقسامه  
 هو حدوث الحركة الوسطية فانها بسط حامل في كل آن غير ان البداية  
 والنهاية لا لها في الاول والاول وانما لها في الآخر ولنا ثلث حدوث  
 الشيء في الآن وهذا هو حدوث الصور السبعية والرابع حدوث الشيء في  
 الدهر وحاج الزمان وهذا هو حدوث الزمان وما هو متعال عنه قاله  
 الشيخ في الحقيقة العمل يدرك ثلاثة احوال احدها الكون في الزمان

وهو

وهو متى الاشياء المتغير والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا  
 محيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوجود يحكمه ادراكه لانه  
 ان كل شيء في زمانه وكل شيء متنا ماضيا او حاضرا او مستقبلا  
 والثالث كون الشيء مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر قال  
 الحكماء ما زاد الحكماء في انان الحدوث الثاني على ما اوردوه في الهيات  
 الشعا حيث قال اليعقوبي في نفسه ان يكون ليس وله عند ان يكون ليس  
 والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الدان من الذي يكون له شيء  
 غيره ويكون كل معلول له اسما بعد ليس بعدية فالذات وهذا قال في الاشياء  
 والجماعات والاعلى بان هذا قاله الرازي في الغموص واعرض عليه اولا  
 بان الممكن في نفسه ليس بعد ومكانه ليس في نفسه ليس بوجوده  
 احتياجه في كماله لغيره وتاليا بان التقدم الذي تقدم العلل على المعلول  
 ولو كان علل الوجود لم يتحققا العلل البسيطة مع اعم من حواشيه وانما  
 بان العلل الثمانية يجب ان تتحقق جميع اجزائها عند وجود المعلول فلو كانت  
 تقدم جزا منها لزم اجتماع النقيضين ما وتحقيق المقام ان الممكن وجوده  
 لا يند عليه فهو في حد ذاته ليسا بوجوده هذا السلب واجب بالنظر اليها  
 كما ان الوجود المتقابل له متحقق بالنظر اليها وذلك لا ساق اما التقدم والرجوع  
 للحدوث الثاني بل بكونه في السلب في مرتبة الدان ومقدم على الوجود في  
 مرتبة العاين على ما يتقدم الذي على العاين على ما يتقدم من التقدم من المسهور  
 فان هذا التقدم في الدهر والسطر الى الدان والسلب من الشهرة في  
 الخارج والنظر الى الغير وقد عرفت بهذا السلب في الفرائد العظيم بقوله  
 خزمه قائل كل شيء هالك الا وجهه فان قيل ان احد سلم الوجود في حد  
 الذات على طريق النقيض المقيد فهو غير معقول فان هذه المرتبة مرتبة الذات  
 والسلب لسبب اتيانها في حد على طريق نفي المقيد فهو ليس في هذه المرتبة  
 فلا يكون مقصدا على الوجود كسب وهو ما تقدم ومطلقا ليس له شئ قلنا  
 هذا السلب ما خور على طريق نفي المقيد لكان لا على ان يكون مفردا بل على ان



تكون في قوة السالبة البسيطة ولا شك ان صدقها في مرتبة الحقيقة من حيث  
في مقدم على صدق الموجبات التي يجوز لها عرضية كما ان صدق الموجبات  
التي يجوز لها دانية كذلك بان قلنا انما صدقها بالاختلاف في الصدق بالتقدم  
والأخرى من ودة ان الصدق فيها متصفة في الواقع مع غير تفاوت قلت  
تقدم هذا السبب انما هو في اعتبار العقل لتقدم الامكان بمعنى ان العقل  
اد الا حقا بعد السلب والوجود حكم يتقدم عليه وكذا ان منها على تعد  
ان صدقها من ودة لا يحتاج الى العلة ولا يرتب عليها وصدق الوجود يمكن  
وتحتاج الى العلة وترتب عليها وتامعها البحث انه المراد بالسلب جهة  
مصدقها من حيث انه مصدق في نفس الحقيقة من حيث في وجودها  
ومما ليس انما في اعتبار العقل متقدمه على العوارض كلها فليكن يتقدم  
انظر في هذا المقام انه مما دللنا فيه اقدم الاعلام يظهر من هذا ان  
يظهر من شمع كسهم واليه ينسب هذا الوجود السليم وكيفية لو كان مرادهم  
ما كدونا الذي مسوقه الوجود بالغير مطلقا لما احتاجوا الى انما فيه  
لا احتاج الحمل الى العلة من ودة كنه يشكل جدا الى لا يتفق  
اصلا في معرفتنا لما عرفت ان هذا العدم متقدم على الوجود لا على الوجود  
المتصور ومحقق منه فان جعل ذلك لا يخفى ان تفسير الحدوث في الذاتي  
بهذه المسبوقية بعيد عن الظاهر الاقتضا والافتقار المذكورين بالاستحقاق  
والاستحقاق فالاول ان يفسر الحدوث الذاتي بمسبوقية الوجود بالعدم  
فيميت هذا المسبوقية بمسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقه على  
وغيره من ودة هي في ذلك ارجل ليس ذلك الا عدمه لان الظاهر  
له اعدت الحفص دون الاضافي وهو لا يعقل الاستحقاق لعدم كما يظهر  
بالفصل وقد مراد هذا التفسير اولى من التفسير الاول لان اطلاق  
المادة على المحرر بمعنى يشمل الموضوع والهوى والحكم الذي يتعلق به  
النفس غير معاني مع ان الحدوث يحتاج الى المادة بواسطة احتياج  
امكانه الى المحرر ولا شك ان محل امكانه هو الهوى فقط وهذا يظهر ان  
ما ذكره

ما ذكره قدس في ودة توجبه هذا التفسير ليس على ظاهره لما مراد هذا  
بالنظر الى الظاهر والافق كمراد بالامكان منها هو الامكان الاستعدادي وما  
مراد بالامكان وجود الامكان الذاتي وليس ذلك ان نفس هذا الحد بعد  
ما ذكرنا بالامكان موجودا وحدها ذات لان هذا الاحتمال ينادي  
الى العلم من بعضه من زيادة اهتمام كالتقاضي الى العلة او بالقدرة  
المؤثر مطلقا لا ما يجمع منه الثاني لا كان المراد بالقدرة صحة الثاني  
وتح لا يجمع الاضرب منه القدسي الى صحتها ولو صح فلا يجمع بتدبيرها لا  
يكون وان قيل ان كان الحد ذاته صفة له فلا يقوم بما يتصل به فان  
صحة الشيء لا يكون ان يقوم بما هو معاكس له في الشيء وان ما يتصل به  
وان سلم فلا ثم ان ذلك المتصل هو المادة سواء كان يد بها الهوى او ما  
هو انما منها قلنا المراد بالامكان الاستعدادي وهو في الحقيقة  
وعدمه كما يتصل بالمكانة والما يوصف به الحمل لتعلقه وانما به كنه  
هو طبيعة الوصف بحال المتعلق ثم ذلك المتصل الحاصل لا يمكن الاستعداد  
له يجب ان يكون مادة له مادة اولي فانها فائدة بالمتطلبات صدير وفي  
الحاجة الشئ فيه التي هذا العقل بعد حمل المادة في قوله وهو المادة على  
الهوى استحقاق الى انه يجوز ان يراد بها الحمل على التفعيل المذكور وكان  
تخصيص الاعراض بها المادة وتخصيص الصور ما بها في المادة مع  
ان كلا منهما مطلوب لها وحال فيها ان الموضوع من حيث هو موضوع عمل  
معلوم للمحال والمادة من حيث هي مادة محل متمم بالحال بخلاف  
الامكان الاستعدادي الذي قد اختلف فيه فقبل ان نفس التهيؤ كمال  
فكان امر اعتباري يا وفيه انه كيفية اربعة من الكيفيات الاربعه فكانت  
موجودا في الخارج وقبل ان نفس الكيفية الخارجية اذا اعتبرت في نفسها  
كانت كيفية مزاجية فادانت الى الصورة الانسانية مثلا كانت امكانا  
استعداديا وهذا القول هو البطلان لتحقيق الامكان الاستعدادي فمما لا  
منزاج له كما بساطة فالحق احد القولين الاولين كنه وتوهم في الاستعداد

وقوله المشدة والضعف يدل على انه كيفية موجودة في الخامس واللا يظن  
ان اذا كان امرا اعتما على الاستدلال في محله موجودا في الخامس لان الاستدلال  
الخارجي يستدعي وجود الموصوف في الخامس فتأمل فكان دائم الوجود  
من ان يمكن ذلك التوسط القديم كانه لينة الامكان مستلزما لامكان  
الارادة دام الحكم الواحد ان لم يكن ذلك الشرط القديم تعلقه ارادة تعالى  
بوجود الحكم فيما لا يزال وذلك لان ذلك الخارج يجب ان يحدث بجميع اجزائه  
اخرائه في ما من حدوث المعلول فان كل حادث مع ما تقدم عليه علة تامة  
بما دون الحدوث بل هو كونه حدثا في ما من حدوثه والاعراض يلزم  
تعلقه بالمعلول عند العلة التامة ويجب ان يبرهن بجميع اجزائه عندئذ والى  
المعلول وان والى المستلزم والى الكلية فلوراء المعلول ولم يبرهن بالجموع  
بالكلية يلزم ان ذلك المعلول مع بقائه العلة التامة بهذا وما ذكر في ابطال  
ذلك المجموع يرد عليه ان لينة الامكان لا تستلزم اطلاق الارادة في ذلك  
هذا المجموع لا يتوقف على شرط حادث وان ذلك الحادث يكون داخل في  
المجموع لو كان الحادث المعروف والامتوقع عليه لكنه لا يتوقف عليه بل على  
كل واحد منه وان ذلك الحادث يمكن ان يكون حرة وكونه شرطاً له وتعلقه  
عليه بالذات لا يستدعي ان يكون حراً عند الاول حواله فظلاله على  
ما سابق من برهاني ابطال التمسك والاعتناء بها كان احصاءه الزم  
ان المجموع من هذه هي مجموع الحوادث فالعلة موجبة للحادث  
الغرضي والاولى الاسباب يقال هذه السلسلة المتعاقبة الرابطة بين  
الحادث والعدم سمي ان يكون في بعضها تامة ومحددة باعتبارها حق  
تستدل بالعدم باعتبار الشبابة ويستدل بها الحوادث باعتبار التردد  
هو عند الحوادث وكان في نفسه ثابتاً ومحدداً ليس الا الحركي كانه الظلمية  
الحاصلة لمرمان وقد تقر في موهبة ارباباً وجمعية فكل وضع بعد  
للمعلول ومقر له الى الوجود في محل معلوم وهو استعداد في مادة الحادث  
ويعمل ذلك ان بعضها ثلاث حركات مصرية يعرف في كل جزء منها اجزاء  
جزئية

جزئية الاولى حركته النفس العاكسة في الارادة والتابعة حركته حرم العلم  
في الوضع والثالثة حركته المادية العنصرية في الاستعداد وان اعتبر اجزاء  
الثلاث بليتها والاولى سبب الوجود الثانية والثالثة سبب لبقاء الاول  
كما ان العقل المستعد شرط لحدوث الفعل والعقل والعقل شرط لبقاء  
العقل المستعد والثانية سبب الوجود الثالثة ولتعلقها من غير ممكن  
وان فيما اجزاء حركته اخرى ففي الاولى والثانية الارادة الجزئية سبب  
للوضع الجزئي وهو سبب الارادة اخرى والثالثة على وضع سبب الاستعداد  
من غير ممكن فتجد الارادة ان تجد الالوهية ووجدت الالوهية فتجد  
الارادة وتجد الاستعداد ان تجد الالوهية ووجدت الالوهية وان يبين  
اجزائه الى اجزائه الحركية فكل سبب محسب وجوده وعدمه  
اللاحق سبب الوجود اللاحق وما ينبغي ان يعلم ان العلة المعدة في  
الحقيقة هي الالوهية واما الاستعدادات فبسيطة الاعداد بها لا تميز  
لها بالذات والايكون بين كل استعداد وبين المعلول استعداد ان غير  
متناهية وهذا مع انه لا يمكن فرضه لا يستلزم ان لا يتحقق المعلول  
وهو بما يسهل ههنا عن سببه اخلاف الاستعدادات وبعد القول بالفعل  
ان اخلاف الاستعدادات الجزئية لا اختلاف الاستعدادات السابقة  
واختلاف الاستعدادات العلية لا اختلاف المواد وهذا يظهر لك ان  
الاستعدادات الكمية غير محمول والاستعدادات الحركية محمول فامل وهذا  
الاستعداد لا لا يعين ان هذا الاستعداد لا يبين على نفس الاختيار بالحي  
الذي ذهبا اليه الاشعة الى جهة الفعل بالنظر الى المدان والخارج ووجه  
تجدد الارادة من غير مرجع لانها لمجدد الحان فالعلماء لا هذا المعنى يصح ان  
يقال ان ارادته تعلق في الارادة بوجود الحكم فيما لا يزال من غير مرجع فلي  
يلزم قدم الحكم ولا تسلسل في الحوادث واورد عليه انه لا يلزم تحقق الوجود  
اللازم في الارادة لا امتناع تعلق المعلول عند العلة التامة وانه جدير  
بان المعلول لا يتحقق عند العلة التامة اذا كان ممكناً والوجود اللازم في





وهو المقصود بها كما عرفت ولا اسميالة في عروض احد المتقابلين  
الواحد مقابل وحدة العشرة الواحدة كثرة العشرة الكثيرة لا  
الكثرة التي هي نفس العشرة ولا يلزم اجتماع المتقابلين والتفصيل  
ان في العشرة الواحدة مائة وثمانون كل منها لا يجمع مع مقابلها في محل  
واحد الا في الوحدة التي هي من العشرة ونقابها مائة الكثرة منها  
حتى في الثانية الواحدة التي هي في المجر والسور في العشرة ونقابها  
الكثرة التي هي نفس العشرة والناثية الواحدة التي هي عارضة للعشرة  
الواحدة ونقابها الكثرة التي هي للعشرة الكثيرة وهكذا في عروض  
العشرة وثمانون ثلاثا للثانية والثالثة فيه ما تعرضه بالذات  
فما لم حذا قلت المراد بالذات الاول اياه الكلام في العشرة من  
حيث هي اعم منه ولا يستلزمها كثرة من حيث هي ولا يمكن ان يلاحظ  
بذات العشرة وعلى الثاني ان حيث هي الاجمال والتفصيل ترجعان اليه  
حيث هي الوحدة والكثرة فلا يمكن ان تكون ذات الكثرة بها تميز حيث هي  
من حيث هي وعلى الثالث ان المساوغة بين الوجود والوحدة هي  
حسب الاتصاف بالذات لا بالعرض ولا يكون بين الوجود والكثرة مساوغة  
فان كل موجود لا يعلو كثره بالعرض والكثرة بالموضوع والحول فالله  
ان يقال في الكلام في العرض الواحد وعروض الوجود للكثرة عرض كثير  
كعرض الواحد له فبالكلام بينهما بعرضه العشرة بعروض كثير صرورة  
ان العالم من الواحد لا يمكن ان يعرض للكثرة المحسوس بعروض واحد والوجود  
والوحدة بعرضه للكثرة لا من حيث اياها لثمة محض بل من حيث انها  
واحد فظهر وبسطه الى انه خير بان الوحدة الشخصية هي عدم  
الانقسام الى اقسام والكثرة الشخصية هي تقابلها فلا يتصور وقال  
الوحدة الشخصية مع بقا الوجود الشخصي ولا يلزم صرورة الكل  
حسبها على تعدد وجود فرد آخر من الوحدة الشخصية مع بغير وجود  
الوحدة الانصافية التي هي عدم الانقسام الى الاجزاء مع بقا الوجود  
الشخصي

الشخصي لكنه المقصود اثبات الفارقة بين الوحدة الشخصية والوجود  
الشخصي والمقابلة ان يرد الفارقة بحسب المفهوم في هذا الوجه  
لا يخاف الى اليقين والتعيين وان يرد انهما حيث هما احداهما ضد  
الآخر والآخر مشتق من الانقسام وانما يصيب من حركاتها و  
قال المعلم الثاني في تعليلاته هو به التبعي وعينه وحدة وشخصية  
وحموصية ووجوده المنفرد لهما واحد وانما حوزة التام  
التمام ان الخلق بين المشايخ والاشراف هي ان يوال الوحدة  
الانصافية هل يستلزم ان يوال الوحدة الشخصية والوجود الشخصي  
مع انما يقام على ان الجسم بالحق لا يرتفع وحدته بالاتصال ولا يرفع  
نفسه بالكلية بحيث لا يبقى عنه شيء فمد يد الانقسام انت الهول  
حتى لا يلزم الانقسام بالطينة ومد يد عدم الانقسام لم تستطع  
اذ على هذا المقدر لا يلزم ذلك وقد يقول قوام الجسم في حالته  
الانفصال والانفصال ليس على نحو واحد فان الاخر المعدل به حال  
الانفصال موجودان متعددة بوجوده متعددة وحال الاتصال  
موجود واحد بوجود واحد والا كانت في الجسم انصافا غير متماثلة  
بالفعل ومنه اليقين ان اختلاف القوام يستلزم اختلاف المعنى والوجود  
كيف والاتحاد بين ذات واحد وودان متفردة وبما وجود واحد  
وجودات كثيرة مما لا ينمور وهذا الدليل الذي قد عرفت انه لا يدل  
على ذلك وبذلك الى الظاهر ان الكلام في الوحدة الشخصية وهذا لا يخفى  
فيها فان الامور الكلية لا ينقسم بها فالكثرة التي هي قلت الوجود  
لا يصدق على الكثير من حيث هو كثير الا بالعدم والكثرة صرورة انه  
موجود ان كثرة الوجودات كثيرة ولا شك ان الوحدة ايم بعد ق عليه  
كذلك قلت المقصود ان حيث هي الكثرة تبا في حيث الوحدة ولا تماثل  
حيثية الوجود والوحدة معاير الوجود فانه لا يقوم ان يكون حيثية واحد  
متماثلة وعرضية حيثية اخرى باعتبار ما يملأها والا لا يكون

هشة واحدة لانها لو فيه فطر او قد مر به الوحدة عارضة لرات  
الكثرة مع ملحظة الكثرة فاذا احدثنا الدائم مع الوحدة لا تكون آتية عن  
الكثرة كما ان احدثنا مع الكثرة لا تكون آتية عن الوحدة وممكن الاعتدال  
عنه باننا انما مع الوحدة بالسطر الى انما هي الكثرة والمفرد بينهما  
الوحدة والكثرة بالسطر الى انما هي مع حيث هي واما الخوارزمية بان المقدم  
فيها المساواة بين الوحدة والكثرة مع ان جهة عروض احدهما ليست  
بشيء من عروض الآخر بان يكون ما هو قيد العرض في احدهما هو بغيره  
قيد العرض في الآخر وهذا لا ياتي ان يكون كل منهما قيد العرض في الآخر  
ومعنى لان انما هي مع حيث هي بقيل كلاما مع الوحدة والكثرة مع قطع  
النظر عن امراض في ما مر في هذه الوجود مع ان يستلزم جواز ترقب  
الوحدان والكثرة الى غير الهابية والحيث ان عروض الوحدة له ان الكثرة  
مع ملحظة الكثرة ترجع الى عروضها نفس الكثرة فانه اذا جمع الى واجب  
يعلم ان في حال الجمع والوجود واحد وفي حال الفرقها وجودان كثره والظاهر  
بين الوجود الواحد والوجود ان الكثرة لا تسري فيه لانها لو كان احدث  
مفهوم الوحدة والكثرة فالامر كذلك وان اراد مدتها فحقه نظر قابل  
النفس الى اوسر عليه انه يرسم في النفس كلاما كثيرة وفي الخيال جريها  
كل منها واحد فالخيلان المرصعة في النفس والخرشاة المرصعة في الخيال  
في عروضها والوحدة والكثرة سياتي فلا وجه لشيء من الوحدة والعروض  
لما ان رسم في النفس والكثرة والعروض لما يرسم في الخيال وانه يلزم من  
ذلك ان لا يكون الوحدة مدركة للعقل والوحدة مدركة الخيال مع عرفت  
الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال تمتدح ان يكون كل منهما مدركة  
لكل منهما انما هو مدركة ان ارسام العلما في العقل والخرشاة في الخيال  
لا يستلزم اعرفته الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال وان اراد  
العروض لا يستلزم ادراك المعارض ومعرفة المقام ان الصور الكلية يرسم  
في النفس مع حيث انما واحدة وعبر منسوبة والصورة الرئيسية يرسم في

آلات

مع حيث انما الكثرة ومنسوبة كما شهد به الوجدان الصميم كذا ولو لم يكن  
كذلك لرسم انقسام النفس وعدم انقسام الآلات لا بد ان لا يمكن تحصيل  
الاطراف كالسطح والخط والمقطعة الامم وصانها ولو احدها انما وب  
والنفس بذاتها لا تدرك شيئا الا مع الوحدة وان كان ذلك الشيء كثره  
كلمة وبالآلة لا تدرك شيئا الا مع الكثرة وان كان ذلك الشيء وحدة  
حقيقية ولا شك ان مراتب الطهوس تختلف باختلاف تكرار الادراك  
الاستماع وتكررها يحصل بكثرة ادراك المسموع عنه واذا عرفت ان النفس  
بذاتها لا بالوحدة اعرف ما الكثرة واذا عرفت ان الآلة كان الامر بالنفس  
الرفيعة ان كنه السائط المعطية والحياتية من الادراكات هو بغيره  
ما حصل منها في الحس العقل والخيال كما ان كنه السائط المحسوسة من  
الوجودات هو بغيره ما حصل منها في الحس وبهذا ظهر ان الوحدة المطلقة  
والكثرة الجزئية متساويان في المعرفة فلا يمكن تعريف احدهما بالآخر  
الا على سبيل التخييل وان الوحدة المطلقة اعرف من الكثرة المطلقة فيمكن  
تعريفها بها تعريفيا حقيقيا قال الشيخ في البيان الشفاستهم ان يكون  
الوحدة والكثرة من الامور التي تصور هاد بالالكثرة بتخييلها  
اولا والوحدة بتفكيرها من غير وجودها لتصور هاد بالالكثرة بتخييلها  
تخييليا ثم تكون تعريفيا للكثرة بالوحدة بتفكيرها عقليا وحالا باحد الوجهين  
متصورة بذاتها وما اوائل التصور وتكون تعريفيا الوحدة بالكثرة  
تبها يستعمل في المدعى الحسالي اليومي الى معقول عندنا لا معصور  
حاضر في الذهن فاشتت الحكم الى ههنا انهم ارادوا وجودها في الخارج  
وجودها في نفس الامر لا مراتب كثيرا ما يطلق الخارج عليها كما ارادوا انما مدتها  
وقد نقلنا قد الحاصل عن بقا غفر عنها وساعد على الوحدة تنقسم الى حده  
بالذات غير مستفادة من الفيروحي التي لا تقابلها الكثرة وهي المد والاول  
والى وحدة مستفادة من الفيروحي مبداء الكثرة وليست بذاتها بل  
تقابلها الكثرة ثم يقال ان منها الاعداد وهي مبادئ الوجودات وانما تختلف

الموجود ان في طاعتها لا اختلاف في الاعداد واصلها لا متناهية لاحاجة  
الى ذلك وان الوحدة العينية يستدعي وحدة الموصوف كما يستدعي وجوده  
على ما يشهد به العطرة السليمة ومعها ذلك ايضا اشار الى وجه  
آخر لعدم المعامل الذي بين الوحدة والكثرة وهو انه يجب في التقابل ان يكون  
فرص كل من المتقابلين في موضوع واحد وان امتنع المفروض وفي بعضنا  
هذا استحال فرض بقية الكثرة للواحد مثلاً فانه ما قيل فرض كون احد  
كلها وان قلت موضوع الوحدة والكثرة للواحد اما هيته من حيث هي ولا شك  
انه يمكن فرض تنوع كل من الوحدة والكثرة قلنا المعتبر في امكان فرض تقابل  
المقابلين على الموضوع امكان العرض في مرتبة تشخص الموضوع ولا شك  
انه فيما فيه غير ممكن ذلك ان تقول لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة  
ولا يبعد عنهما اما الاول فلان الكثرة عبارة عن الوحدة في المحضة والتقابل  
بين الوحدة ووحدة كل واحد من الوحدات المحضة والواحد الثاني فلو ان  
لو كان بينهما تقابل لما ترتب على احدهما ما يرتب على الآخر فانه  
على سبيل الكثرة ما ترتب على واحد الوحدة فان الوحدة معتبرة في الكثرة  
وحوالي ذلك ليس التعاد ولا حاجة اليه لان الصدس متناهي  
بحسب الصفة من حيث هي اذ كانا طبقة الكثرة متحدة الى طبيعتها  
الوحدة لم تكن سمها مضافة كذا مع ان عدم اعتبار التقدم في التعاد  
المطلق لا ينافي حقيقة على سبيل الوجوب في التعاد المخصوصا وان  
يجمع ذلك على تقابل عدم التكامل وتقابل السلب والاذى ان يصح  
لان احد في الاقوال والاعلزام تركب عدم من الوجود او تركب الوجود من عدم  
لان احد الصدس ان يمكن التنبه عليه فان التعاد بين البر والكل اما  
باعتبار جميع الاجزاء وبعضها وعلى الاو لا يلزم التعاد بين الاثنين  
منه وعلى الثاني يكون التعاد في الحقيقة بين الاجزاء واما دلالة  
الاولى لان معنى التعاد بينهما معتبر في التعاد وهو انساني النوع  
الا لا متلزام التقدم بل بينهما معادلة الى التقابل بالعرض بين  
الوحدة

الوحدة والكثرة ليسا مع حيث ان الكثرة كثره بل مع حيث ان لها وحدة  
ما فاما من حيث هي وحدانية محضة وليس لها ثبوت حقيقة غير ثبوت  
الوحدان وحقاقتها ولا يمكن ان يعرض لها مع حيث هي الاضافة الواحدة كالمكينة  
كالملكته والكلية من وية ان العاين من الواحد مع حيث عروضة ووحدة  
ببسط في ان يكون المعروض هو من التوفيق والوحدة وان الملكية والكلية  
يفصلان ان يكون لكل والكل والكل حقيقة وحدانية الملكية والكلية  
والجينية والكلية في الاو والذات للوحدة والكثرة وتاليا وبالعرض  
للوحد والكلية ومن البين ان الانقسام عرض والى للكم الا ترى انه لو  
عرضه اما هيته من الوحدة والكثرة لم يتبق الا انفسها من حيث هي قال  
الشيخ في الشفا الاشياء من سبب الوحدة التي يوجد لها ان يكون  
كل بل لكما واحد كل من وسلكا له من حسنه والواحد في الاطول طولي  
وفي العرض عرض وفي الجسمان الجسم وفي الان منس ما وفي الحركة حركة  
وفي الاو والذات وفي الالفاظ لفظ وفي الحروف حرف ولان هذا  
العمل المعنى فصدق بها الوحدة والكثرة التعميم واراد بالامور المتشابهة  
في الحقيقة انهم من ان تكون متشابهة في الحقيقة من حيث هي كقاراده  
الاشياء او من حيث انها اقسام للحواس مثلاً كالاسان والبرص والجار  
مع الاو ان يقال الوحدة تكون الشيء حيث لا يتقسم والكثرة بوجه حيث  
لا يتقسم حتى يشمل جميع انواع الوحدة والكثرة ان جعلنا في  
هاتين الحقيقتين مبدأ وان للوحدة والكثرة ومتشابهة لا يراد ان يكون  
الحاج الى الالاتي الغير المنقسم والشيء الغير المنقسم ثم العمل ببعضها  
التفصيل ينتزعا عن الشيء الغير المنقسم الوحدة المصدية وبغيرها  
كونه غير منقسم وبعضها ذلك الشيء فقط وينتزع عن الشيء المنقسم  
الكثرة المصدية وبغيرها يكونه منقسما وبعضها تارة ذلك الشيء  
وتارة اخرى ثباته فمعنى وقد نقل عنه ان هذا هو لو كانت للوحدة  
والكثرة امراد متعاقبة بالماهية وقد عرفت انهما معدن بان امر غيبان



وكانت افرادها جميعها لا نأقولا ان كان ايراد بطلان الوحدة بطلانا  
 شاعرا ان من مع المتعدد متعدد والمالات الكثرة بمحض وحدتها من غير اعتبار  
 الجي والصوري كان بطلانها نفس بطلانها وانت حبيب بان التفاضل بين  
 اوحده واكثره انما هو باعتبار اخذ الكثرة حقيقة واحدة على ما مر من ان  
 المارحمة الوحدة المقومة للكثرة كل وحدة واحدة فانه معلوم للكثرة والار  
 تلك ان بطلانها معيار بطلانها من وحدة استلزام تباينها للمكان تباين  
 اعدادها ودرجه التميز في الهات الشاعرا على ذلك حيث قال الوحدة اذا  
 اعلنت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل انما تبطل اول الوحدة  
 التي للكثرة فمعلوم ان لا تكون الكثرة فاذا الوحدة انما تبطل اول الوحدة  
 على انما تبطل الوحدة كما تبطل الحزبة والبرودة فان الوحدة لا  
 تصاد الوحدة بل على ان تلك الوحدات بغيرها سبب تبطل بان يحد  
 عنه وهذه الوحدة وذلك بطلان سطوح على بقى منها بحث في  
 انما يعلم ان موضوع الوحدة والكثرة حقيقة الحسمية من حيث ان  
 الجسم الواحد والاحكام الكثرة لان موضوعها يجب ان يكون في انفسه  
 لا واحدا ولا كثيرا ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه فالاول ان يقال ان  
 موضوع الصديقية يكون باقيا عند حدوث احدهما وان والآخر موضوع  
 الوحدة والكثرة ليس كذلك فان هوية الجسم تتقدم عند حدوث  
 احد الجوانب والآخر وانضمام الهوية هو بعبارة تقدم الحقيقة منها  
 حتى وان موضوع الصديقية يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة  
 والكثرة ليس كذلك فان موضوعها حقيقة الحسمية من حيث هي  
 مدنى لما قال في الشفا ان شرط المتعاديين ان يكونا لثنيين منهما  
 بالعدد موضوع واحد وليس بوحدة معينها وكثرة بعينها موضوع واحد  
 بالعدد بل موضوع واحد بالويع وكذا يكون موضوع الكثرة والوحدة واحدا  
 بالعدد لا يقال موضوع الوحدة الانعالية والكثرة التي تقابلها هو الوجود  
 لا حقيقة الحسمية من حيث هي لا نأقول لا تقوم صفة الشيء بما هو  
 مغاير

مغاير لذلك الشيء فالهوى في الحقيقة ليست موضوعا لوحدة الحسم  
 كثرته بل هي بالذات موضوعا لوحدة مهمة تشبه بوحدة الكمالات  
 وبالعرض للوحدة الانعالية والكثرة التي تقابلها ملتزمة بمت  
 الوحدة في الكثرة من حيث انها كثره ليست ملتزمة بالوحدة وليس  
 نفس العدد بل هي وحدان محضة من غير عرض وحدتها والعدد  
 وحدان باعتبار هي وصفها لها والتعجيل على ما يظهر بالامان الصارق  
 ان الكثرة قد تقابلها حيث هي من غير اعتبار وحدة معها وقد يوجد  
 معها وحدة ما وحي اما ان لا يتبرع وحدة وانما لا تعتبر بالذات  
 بالاعتبار الثالث من العدد ولها الويع مختلفة وبالا اعتبار الثاني  
 حقيقة نوعية ولها افراد حتمية وبالا اعتبار الاول ليست لها  
 حقيقة محتملة غير جملة الوحدة والتقابل بالعرض انما هو بين الو  
 والكثرة بالاعتبار الثاني والثالث واما بالاعتبار الاول وليس بينهما  
 تقابل بالذات ولا بالعرض ففان لا تعمل لكنها مغيرة انما  
 ان الوحدة انما هي حيث انها عدة مخصوصة وعزلة الصوري العدد مع  
 قطع النظر عن ذلك عترة الحزب الحادى وليس فيه سوى الوحدان جز  
 آخر حتى يكون ذلك الحزب صوري بالوحدات احدا ما دية وان  
 حقيقة تقوم بحزب العدد المحصورة ولو كان له حيز اخر لزم استثناء  
 الشيء عما هو ان له ويوجد ذلك ما ذكره في رسم الكم المتعجل فانه  
 يحصل بحزب الوحدة وبهذا ظهوره لاحد همتا الى حدته اختلاف  
 مع انه لا يدل على اختلاف الاعداد المشتركة فيها فان قلنا العدد ليس  
 بحزب الوحدان لان العدد يحول على المعدود من مواطاة والوحدات  
 محمولة عليها اشتقا قلنا الاعداد احاد بوجدان هي نفسها والاحاد  
 محمولة على المعدود مواطاة فان قلنا الوحدة المطلقة من حيث هي حيز  
 للعدد وهي لا يمكن ان تتعدد اذ لا يتصور التعدد في الكمية المطلقة  
 قلنا الكمية المطلقة قد تلاحظ من حيث هي بان يلاحظ اصل الماهية

مع قطع النظر عن الغير وقد نلاحظ من حيث انها مطلقة بان يلاحظ  
 منها الاطلاق والوحدة من حيث هي جزء العدد على الوجه الاول وما  
 يتبع تعدده مع الوجه الثاني فنامل الا العدد الزا لبعض هذه  
 المحققين هذا الحكم مع القول باشتغال العدد على الجزء الموصى طاهرا لا  
 ستره فيه وامع نفي الجزء الموصى عنه فلا اذ العدد في معنى الوحدة  
 بلا انصاف امر قد حوله الوجدان في قيمة معينة دخول الاعداد فيه وانت  
 خبر بان العدد على تقدير عدم اشتغاله على الجزء الموصى وحدان من  
 حيث انها مقامية للهية الوحدة انية لا الوجدان المحضة كما يشهد به  
 البديهة كفا والعدد حقيقة محصلة ولها الواسم محضة ومعنى الوحدة  
 ليس كذلك وبمعنى العام انهما وحدان ما حيث انها مشتركة  
 على الهية الموصى يتوحدان من حيث انها معروفة لهما ووجدان  
 ما عدا ان يكون هذه الهية واحدة فيها او عارضة لهما وعلى وحدة  
 وحدة وان وجدان على الوجه الاول عدد على تقدير اشتغاله على الجزء  
 الموصى والوجدان على الوجه الثاني عدد على تقدير عدم اشتغاله  
 والوجدان على الوجه الثالث كثرة محضة وليست بعدد على كلا التقديرين  
 وكل وحدة وحدة وحدة وحدة وحدة وليست كثرة ولا عددا ولا  
 شك ان دخول الوجدان المحضة اى دخولها في العدد لا يستلزم  
 دخول الوجدان المحضة فيه كما يشهد به المصرونه كفا ويلزم ح  
 دخول كل وحدة فيه مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضم المجموع  
 ونكره الثلاثة متظلمة الاجزاء العنقضية ان على ذلك التقدير  
 يكون المجموعان الثلاثان الحاصلتان من الوجدان الثلاثا جزءا وكذا  
 المجموعان الثلاثا الاخر الحاصلتان من هذه المجموعات وهكذا قال  
 بهم جميعا في التحصيل وليس العدد كثرة لا يجمع في وحدة او عدة  
 لا وحدة لها حتى يقال انه مجموع ايجاد قانه من حيث هو مجموع هو  
 واحد له من الحواس ما ليس لغيره ولا يتوهم ان الهية الوحدة انية  
 لا يمكن

لا يمكن ان تعزى من الكثرة المحضة من ورة استلزام تعدد المعروف من  
 تعدد العار عن الان عر ومن هذه الهية لها عروضا اخرى فليس في  
 بعض الامور الكثرة وحدانية ثم العقل يعزى من التحليل ينزع عنها  
 هذه الهية على قياس ما في العوارض من الانواعية وهذه الحقيقة  
 يظهر ان ما قال هذا المحقق في اتيان ان كل غير متناه مرتب بان  
 مجموع الامور الغير المتناهية يتوقف على نفسه ان اسقط عنه واحد  
 ثم هذا المجموع يتوقف على نفسه ان اسقط منه واحد اخر وهكذا لا  
 يتم لان العدد والابتداء بالجنس لثبة الا بواسطة العدد وقد عرفت  
 انه ليس في على كلا التقديرين فاعلاولى ان يقال ان التطبيق غير  
 من الأدلة التي في الملوهم والمكره وان كان في الملل والمعلولات  
 ولا شك ان العدد الذي هو التوقف مستلزم للعدد الذي تحته قائم  
 الاول يستلزم الثاني وهو يستلزم الثالث وهو يستلزم الرابع وهكذا  
 وكذا لا يتم الدليل الذي اخترع بعض الفضلاء على اشتغال العدد على  
 الجي والصورى بان لو لم يكن له جزء موصى لصدق عليه الوحدة  
 ان كل ما يصدق على كثير من اراده كما يصدق على واحد منها وما  
 يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد اذ الوحدة ليست من  
 القولات وما لا يصدق عليه القول على ما صرح به الشيخ وغيره  
 ذلك لان كثرة الكثرة الذي يصدق عليه الحاصل هو الاحاد المحضة لهما  
 هو مركب منها وكذا لا يتم ما ذهب اليه بعض المتأخرين من ان عدم  
 المعلول لا يتوقف الا على عدم العللة القائمة ما عدم بعد الاجزا  
 بعينه ولا بعينه نهو الامم الموقوف عليه وذلك لانه العللة القائمة  
 من مجموع العلل القائمة بمعنى اتحادها لا بمعنى المركب منها المتغير  
 لها ولا يكون منها جملة العلل القائمة ويكون للمعلول عليها توقفا  
 آخر والتوقفات على الاحاد وذلك طاهر البطلان فعدم العللة  
 ليس الاعداد ان العلل القائمة كما ان وجودها ليس الوجودات

فلنوقف عدم العلول على عدم العللة الثامنة دون عدم واحد منها  
 بل لم أن لا بعدم العلول الا عند ما يتألف من واحد ما قبل لزوم التركيب  
 بلا مرجح لا تخفى ان تقوم حقيقة الشيء بامر دون امر لا يحتاج الى امر  
 المرجح ضرورة ان الجعل لا يتألف بين الذات والذات كيف والنسبة  
 بينهما بسنة الضرورية ثم في هذا الشق اية يلزم استغناء الشيء عما  
 هو دال له فانه اذا جاز تقوم العشرة من بعض الاعداد دون بعض  
 كان كل منها مستغنا عنه وفي الشق اية يلزم تكرير حقيقة الشيء  
 ما حيث من وكان المراد ملا اولوية تركيب العدد من بعض الاعداد  
 دون بعض الا لا اولوية عند العقل ويلزم ترجيح بلا مرجح والاستغناء  
 عن الذات لرومها كذلك تنافي الدليل انه على تقدير تركيب العدد  
 من الاعداد يلزم ان يكون النسبة بين الذات والذات شعبة ما لا مكان  
 الا بالضرورة وذلك ان تقول لا اختلاف في تركيب الاعداد كما  
 يشهد به الهم السليم وعلى تقدير تركيب العدد يلزم تركيب المائتين  
 من الوجدتين وتركيب الثلاث من الوجدة والائتين وتركيبها  
 فوهمها من العددية او الاعداد وايضا على هذا التقدير يلزم ان يترك  
 في العشرة مثلا لو لم الاعداد التي تتألف من الاعداد الخمسة والاربع  
 والحق ان الكدعي بدعي الا ترى ان الاربع ليست مستغنية عن الاربعة  
 اجزا لها الاولوية اي بعبارة اخرى نعم الاقائل ان يقول امكان التركيب  
 من بعض الاعداد يستلزم عند العقل امكان التركيب من بعض اجزائها  
 فيلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير وقوع التركيب من بعض دون بعض  
 واما امكان التركيب من الوجدات فلا يستلزم عند العقل امكان التركيب  
 من الاعداد حيث يلزم المرجح بلا مرجح على تقدير وقوع التركيب من  
 الوجدات لا بعيد مرجح لان الاعداد ليست متماثلين الوجدات وهذا  
 بالتحفة الى الابد لا يظهر لونا الوجدات كاجبة في محقق العشرة لا بان  
 متصور حقيقة منها مع العللة عند الاعداد او يتقسم الى وليهم من ان  
 الانقسام

الانقسام الى الجنائيات وحدة لا بالشخص ولا بتعدد  
 بالشخص لا بمعنى الوحدة لا بالشخص والحق ان الوحدة لا بالشخص  
 وحده مهمة ثالثة لها هي حيث هي واكثره بالشخص كثره بعيد  
 ثالثة لها هي حيث انطباقها على الافراد والوحدة بالشخص وحده  
 بعيد ثالثة لها هي حيث الشخص فالوحدة لا بالشخص هي عدم  
 الانقسام في مرتبة الكيفية عند حيث هي واكثره بالشخص هي الانقسام  
 في مرتبة الانطباق والوحدة بالشخص هي عدم الانقسام في مرتبة  
 الشخص وسياق لذلك مزيد تحقيقا كثر له جهة الى اي هو كثير  
 من حيث الانطباق على الافراد وواحد من حيث هو هو مبدأ على تقدير  
 عدم احده مع الوحدة والكثرة اما على تقدير احده مهمما لواحد كثير  
 بالعرض لا بالذات والكثرة واحد بالعرض لا بالذات كما سيجل عليه  
 ان لم يكن الاى ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام حقيقة  
 والا فالشفاير بين العالمين والكثرة من كونها لا اعتبار من ورا فالوحدة  
 الشخصية اي الشخصية وان الوحدة مطفا ليس لها مفهوم سوى مفهوم  
 عدم الانقسام والوحدة المطلقة ليست وحدة بالشخص واما ان  
 ينقسم الى عددين ان الانقسام الى الاخر الكثرة المشابهة  
 وحدة بالاعتناء والانقسام الى الاخر العددي بالجمعية وحدة بالاجتماع  
 والحق ان الوحدة بالاعتناء هي عدم الانقسام الى الاخر الكثرة  
 المشابهة التي هي ليست موجودة فالعقل واكثره التي تتألف على  
 الانقسام الى هذه الاخر والوحدة بالاجتماع هي عدم الانقسام الى  
 الاخر التي هي موجودة فالعقل سواء كانت مفردة بمختلفة بالاعتناء  
 في المواليد ومعدنية متشابهة كالاجسام الخمسة الكيفية في الطبيعة  
 او غير معدنية كالسوى والصورة واكثره التي تتألف على الانقسام  
 الى هذه الاخر قال الخليل في الشفا الوحدة الانشائية لا كثره ما جعل  
 غيبها وحدة لا تربط عنها الكثرة وصفا بالواحد من حيث هو



لا يتقسم وما ينبغي ان يعلم ان الوحدة الاتصالية والاجتماعية بمتجهان  
 في محل واحد كالجسم البسيط فانه بالطرائق الاجزاء المعدس التحليلية و  
 بالامصال والطرائق الهولوية والصورية واحد بالاجتماع وكالعلم والمعلم  
 وايها بالطرائق الاجزاء التكميلية والعطفية واحد بالالاتصال وبالمنظر  
 الى الاجزاء المعصورة واحداً بالاجتماع واما حاشا الى ان يتبنى  
 الحرف لا يقولون بالمقاس والجسم البسيط عندهم يقبل التسمية لقائه وانظم  
 ان هذا التعميم مهما نسب في محله فان الكلام في الواحد بالالاتصال الحقيقي  
 بل بكونه لعل واحد الاصل ان ليس للجسم البسيط ان يقسم عن اجسام  
 الهولوية والصورية وانما يقسم بالاجسام الوهمي والافلكي لانه  
 مدعي عدم الواسطة في اشتقاق العروص هو المقدس وعندهم سواء كانت  
 حسيما او حرة او غيرهما بما يتقسم بواسطة واسطة في العروص قال الشيخ  
 في التعليلات ان اقلنا جزء من جسم ثمة جزء من معدن الجسم وانه  
 الجسم بما هو جسم ليس جزءا ولا كلاً فان تلك الاجزاء الموزعة للجسم  
 فان الصورة الجمعية تسدد بعد الاتكالك بتعدد المادة صوره ونوعها  
 فقال القديس ان هذا المعنى بالالاتصال الاصافي والكلام في  
 الاتصال الحقيقي وذلك لان الاتصال بطلق على معنيين احدهما اصافي  
 لا عقل الا بمتبني محصل ومتصل به وهو بمعنى كون المعدن ومحدد  
 ايجابية معدن آخر وكون الجسم تحت بحر حركة اخرى وثانيها حقيقي  
 بوضع التي تحس بحس لا بالقياس الى الغير وهو ايضا بمعنى الاول  
 نفس متعلية الشيء كونه بذاته متصلا وممتدا واحداً في الجهات الثلاث  
 فتكون تحس بحس متصلا واتصاليا باعتبارها والمتصل بهذا المعنى هو  
 الصورة الحسية والتي كون الشيء في ذاته تحت جمع غلبته الى اجزائه  
 ولتعدد متبني كنه في الحدود واعمل بهذا المعنى فصل للكم ولا يتم المتصل  
 بالاصفي الاول ولا يشك ان المعدن الواحد بالالاتصال السمتي للواحد  
 بالاجتماع بكونه الذي الحقيقي بهدب المعنوي لا بمعنى الاصافي بمعنييه

قوله واما

واما الواحد لا بالاشخص الى تحقيقه ان للماهية من حيث هي وحدة  
 بها بعد الجزئان اتحادا لانه اذا كانت الماهية ذاتة للجزئ كان اتحادا  
 بالعرض اذا كانت عرضية لها وهذه الوحدة في الذات والعرضيات بالذات  
 للذات والعرضي والعرضي الذي له الذي ولذي العرض لا بالاسباب فبعض  
 الاسباب اس سال وطلاق فان الطبيعة والعرضي بالطرق الخطا خارجا  
 كان او دهما موجودا وحده في طريق المعنوية او انشعب ذلك الوجود والوحدة  
 كان الوجود وجودا جوهريا والوحدة وحدة مبهمة واذا نسبنا الى الفرد كانت  
 الوجود وجودا شمسيا والوحدة وحدة شمسية فان قلت قد يكون جهة  
 الوحدة مما لا ينصوي فيه الوحدة المبهمة كما يقال الطبيب وبنا عبدالله  
 واحد قلت للذي في وحدة مبهمة بطرا الى كونه لانه من جهة الوحدة في هذه  
 الصورة ترجع الى تجوليتها على جهة الكثرة ثم جهة الوحدة من غير ما يتوهم انها  
 مع هذا القبول وهي ما لا تكون جهة الوحدة بمجولة مواطاة كالوحدة في الجزئ  
 الخارج من الوحدة في الحال والمحل والموحدة في الموضوع او المحول من حيث  
 ارتباط موضوع او محمول فقدر بان لا يكون محولة عليها اصلا الى ان لا يحل  
 المواطاة والاشتقاق ولا عمل الداني والعرضي لا لعل المعدن من حيث استحقاقا  
 على النسبيين كما يحل على النفس والملاك وكون اطلاق المدرك على المعنى  
 الملك حقيقة في طريق الممتد دون اطلاقه على النسبي لا يندى بها لان  
 لان حكم عرف اللغة في المطالب العقلية غير مستعمل لا يقول لا يندى على  
 الاشتقاق من اختصاص المحول بالموضوع كقوله لا يشك ان لا يدبر  
 له اختصاص بالانفس والملاك دون النسبيين واعلم ان العلم من كلام كثير  
 منها لما حاشي بيان الواحد بالانفس واحدا بالعرض ما كان انصافا للشيء  
 بالوحدة من حيث التدبير ما هو بتفعية انصاف لنفسه والملاك بالوحدة  
 من حيث التدبير وان تعلم ان جهة الوحدة يبقاها يكون لها اختصاص بجهة  
 الكثرة وهو هنا على ذلك التقدير معتقد والنتيجة في التقاطع من اقسام  
 الواحد بالذات فقال واما الواحد بالماضية فهي مناسبة ما مثل ان حال

السفينة عند البرهان وحال المدينة من الملك واحدة وان هاتين حالتين  
متصفتان ولكن وحدتهما العرض واما وحدة الماليتين فليست بالوحدة  
التي جعلناها وحدة بالعرض واورس عليه ان وحدة المستبين ان كانت  
لما عيبتها اولدات مما ذاتياتها فبذلك في الوحدة الشخصية او الوعائية او  
العملية وان كانت لامر خارج فكانت وحدة بالعرض ويمكن ان يقال ان  
وحدة المستبين وحدة بالذات لكنهم جعلوها على وحدة وسموها باسم  
خاص بطرا الى الستة منها المصري ووحدة النصر في ان كانت في  
اصل التصرف كانت وحدة بالجنس وان كانت في مرتبة من مراتب  
كانت وحدة بالزوج ولها في كل تقدير حكم خاص ليس ذلك في سائر  
الوحدات بالذات وهو كونها متساوية للوحدة بالعرض في النفس والملك  
متلا والتحقق انه ان كانت جهة الكثرة لنفسية في تسمية التصرف متلا  
وجهة الوحدة نفس التصرف كان الواحد بالنسبة واحدا بالعرض و  
سميت وحدة النفس والملك في التصرف وان كانت جهة الكثرة نفس  
التصرف وجهة الوحدة جنسية او وعية كان الواحد بالنسبة واحدا  
بالذات ومسا للوحدة النفس والملك في التصرف فكان نظر المتأخر  
في الاول ونظر المتقدم في الثاني وعلى النظر الثاني اتم من النظر الاول فانه  
لا تشمل وحدتان السمتا التي تكون بينهما اعدادا لذات بين جهة الوحدة  
والكثرة كوحدة الله سمي حالي محل واحد في الملو فيه وانهم جهة  
الوحدة على النظر الاول يرجع الى متساوية التصرف متلا لو جوب اخضاع  
جهة الوحدة جهة الكثرة فعلى هذا يكون الوحدة بالنسبة وحدة في العالم  
الغاري ما يجوز الا ان يقال لما اصابنا هذه الوحدة عند سائر الوحدات  
في الغاري المحمول ان بها مترتبة على وحدة اخرى كوحدة النفس والملك  
في المصري عدوها فصلا على وحدة وسموها باسم خاص فتدريجها  
ادلائل ان لا تفكر ان الوحدة معنى مبدئي انتزاعي ولها حقيقة  
واحدة مصرعها بعدم الانقسام مائة نسبة هذا المعنى الى البرهان  
فمحتمل

فمحتمل الوحدة الشخصية والوحدة الكلية وانه بسبب الى الآخر فمحتمل  
الوحدة الاتصالية والوحدة الاجتماعية والاحلاق في صدتها على هذه  
الوحدات مواطاة بل في صدتها على ما يصدق عليه اشتقاقا واسما بها الى  
المشتركين في الذات والعرض فافهم وهو اول من الوحدات الخمس  
التي سواها كانت جهة الكثرة انواعا واصنافا واسما خاصا وخاصة العمل  
مما الحسن ومسا واتد للوع وان كان متهما لما لا يقع وجهها لاولوية  
الواحد بالفعل لكنهما لا ينفان واما الا عادي المادية واعلم ان هذه  
الاولويات اذ احدثت جهة الوحدة مع جهة طبقة النوع والحسن والفصل  
من حيث هي فلا اولوية فتكون القول بالتشكيك في الحقيقة  
هو الواحد بالقياس الى ما يصدق عليه صدقا عرضيا لما اضرنا اليه  
وقد لا يوجب ان يكون الواحد بمخلقة الحقيقة ويكون الوحدة كثر  
لها الوحدة تنوع الاعداد الانواع ليسنا انواع الوحدة بل انواع  
الوحدان قال الشيخ في البيان ان السمتا هو هو وان فعل للكثرة وحدة  
وحدة ومن وجه آخر هذا ذلك بالقياس وهو قياس الواحد بالعرض  
فكما يقال فعلى ذلك واحد يقال متهما هو هو ما كان هو هو في الكثرة  
شبيه وما كان في الكثرة هو هو ما كان بالاصافة هو متهما وما  
الذي بالذات فيكون في الامور التي لها تقدم بالذات وان كان هو هو في  
الجنس قبل محاسن وما كان هو هو في النوع قبل محاسن وانما كانت  
هو هو في الخواص يقال له مشاكل ومتا لان هذه معرفة من الكثرة  
بهذه ومتا من هو هو على الاطلاق الغير والعرضية عن الحسن  
غير في النوع وهو عينية الغير بالفعل ومنه عر بالعرض وهو ان يكون  
العرض بالعرض شيا واحدا هو غير نفسه من وجهها واما الآخر فاسم  
خاص في الاصطلاح بالقياس الى العدد والعرض في العالمات انما هي  
تعالى بشي والغير قد جاء بالذات والقياس الى احد من الغير وكذلك  
الآخر وذلك للاختصاص الذي يبين ان ما ذكره الحظ لا يدل على عدم اتصافها

العدم والوجود بالغاير الحقيقية لتحقق الغاير بين التخيير وغير التخيير  
 فان قلت التباير صفة ثبوتية والعدم والوجود لا يثبتان به قلت  
 التباير عند التباين السابق للوجود الذي الثاني يتناول العدم  
 ليس من الصفات الثبوتية قلت اجيب المراد بالوجود والعدم  
 هو الموجود والكعدم فلا يرد عليه ان العدم مفهومان مختلفان ولعل  
 وجه التفرقة ان الثاني زاد كان في العدم فحسب المفهوم وفي الغير  
 ما صدق عليه مما ان يصدق العيان على مفهوم العدم فاعتبر  
 عليه فان قلت الجسم القديم ليس موجودا عند المعرفة وخرج بقبول  
 فلا يصدق السر بها فليس في القديم كما ان الحال لما كانت ثابتة  
 عنده وخرج بعيد الوجود لم يصدق التفرقة بها قلت الجسم  
 القديم على تقدير الوجود كان غريب بالضرورة فلا في الاحوال  
 فانها على تقدير الوجود ليست متصفة بالعربية لان وجودها يستلزم  
 انفعالها لا لها صفة ليس موجودة ولا معدومة ويصدق ما اوردته  
 بعض المحققين من ان الجسم القديم عند لم ليس موجودا ومادة  
 البعض كما ان تكون متحققة الوقوع لان حاصل التقاطع ان هذا التفرقة  
 يدل على انها على تقدير الوجود ليس غريب مع انها على ذلك التقدير غير  
 بالضرورة لم يرد عليه ان المراد بصفة عدم احد على وجود الاخرات  
 لا يكون بينهما عللا من وجب عدم الانفعال والجسم القديم على تقدير  
 الوجود كذلك فان عدم انفعال احد على الآخر ليس بعللا فيهما  
 فعدم السر بها ان نقص بالحدود القديمة لا يرفع هذا التغير وذلك  
 هو العشرة فيه مسامحة والفق ان ذلك ليس حرا العشرة وفيه ان هذا  
 البرد يدعي حاصرا لاحتلال ان يكون المراد الحصة للبشرط الانضمام والاعتماد  
 وتلك الرد بان لزوم الحصة لمعظم هذا الكلام لا ينطوقه وبان المراد بغير  
 انقصه عن الواحد والاشياء الثلاثة وهكذا الى العشرة وبان الغير  
 او جعل هذا المعنى اما على سبيل التماز وعلى سبيل التخصيص وكل منهما  
 خلاص

خلاص الطول والاعتناء المستدل وان ساد عليه على نظم العرف ورواها الى  
 بوجه انه لا يصح استناد الكون في الدان الى الصفة كصفات الافعال  
 وبان الاضافة عند لم ليس موجودة فلا تكون معدومة صفة بالغير  
 وانما غير موجود بها وعلى تقدير الوجود ليس غريب كغيرها الى  
 يمكن تقييده بان يقال المفادى من السر بها ان تكون ثبات الغريب  
 التخيير والعدم لما زاد ان كان مراد من المعايير بها الصفة الموصوف  
 والصفة الملائمة وبها الكمال والحرمة حيث ان الجبر حرة لا يلزم ذلك  
 المراد الى ان يذهب جواز تصور احد لما بدون تصور الآخر يلزم ان  
 يكون الموصوف والصفة غريب كغير تصور كل منهما مع التعلل عن الاخر  
 وان اسبده بغير العمل وجود احد لما بدون الآخر يلزم ان لا يكون  
 الصانع والعالَم غريب فان العقل لا يحس وجود العالم بدونه الصانع  
 وفيه كشك الى الظن ان العلم اراد بها ان قدما الاشياء ودعا الى ان  
 هذا القول منهم مخصوص بصفان الله تعالى فان حاصله علم ما ذهب  
 اليه ان العلم والتقدير وسائر الصفات السمة وانما بصفة معارفة لادانت  
 تعالى بحسب المفهوم ومثله بها حسب الهوية فهذا القول عند رجوع  
 الى نفع الصفات في الوجود وانما انها في التعلق وهذا بصفة ما ذهب  
 اليه الصورية قدس الله تعالى عن الاتحاد بطلعها الى ان يظن  
 الجاز على ظهور شئ في صورة شئ آخر كظهور الملك في صورة ابتر  
 وبان يغير عنه بالخلق واللبس مطلقا لا يحد على حصة معان على ثلاثة  
 منها على سبيل الاستعارة وعلى اشياء منها على سبيل الحقيقة والمراد  
 بصفاة النفس التي كانهم ارادوا بالوصف انهم ان يكون على سبيل الموطاة  
 كالوصف بالحقيقة او على سبيل الاشتقاق كالوصف بالوجود وبدون  
 احتياج الى تعقل الامور لئلا تدان للاحتياج الى تحقيق امور غير الموصوف  
 في نفس الامر ان يكون معادق المثل نفسه وبان لا يصح اي ما  
 حكم بالمتنازع انك لا عنه الموصوف بالضرورة وبانها الى ان يصح

ولكنه يمتنع له نسبة الى جهة يعنى ان التماثل في الدوام والا للاحا  
 اليه لان الصفة النفسية هي كوصف معين ان مصداق يحملها نفسه  
 فتماثل عدم صفة نفسية للدوام التماثل الواحدة بالاعتبار وليس  
 نأخذ عليها وهذا الاعراض الى الاشاعة قائلون بان الصفات  
 المسماة هي موصوفاتها كما اشترى اليه مع انهم يسمون التماثل مطلقا  
 فتعريف الوصف الواحد النوعي يعقل بمختلفة ليس مشترك الانزام  
 يخرج العلم الى لا يعنى ان العلم عند كثير من المتكلمين صفة ذات اضافية  
 والمراد منه هنا العلم التهديف دون التصوري فلا يفهم علمه ان العلم  
 عندكم اصافة فلا يكون داخل في المعنى وانما سمع اجتماع العلمين انما  
 يعبر على تقديرهما والعلم والمعلوم وهم لا يقولون به لان الصغر  
 اخواته انما هو ان يقول المتكلمون عدوا الصغر والكبر والقره واليعد  
 من المحسوسات فكون موجودا بالضرورة وبقي الوجود عنه الاضافي  
 لا ينافيه الاحتمال ان يكون مرادهم من الاضافات مفهوما تبا لا يماض  
 عليه الجمع ان يفيد ذلك لان القيد في الالتيان للتقسيم فكانت  
 في النبي للتبهم ببا على ان يفهم الاخ من تفهيم الاعم وذلك ان  
 واحد استعمال الاجتماع فيها معنى وجوب عدم الاجتماع من جهة واحدة  
 لاندان يكونا معنيين موجودين لان معنى ان العمل لا يوجد ذلك  
 بل بوجه عدم اجتماع الصديقي في محل واحد لان جهة واحدة ولا  
 من جهتين وما طعن السواد والناس من صدام مع اجسامهما في البقعة  
 التي هي محل واحد من جهة ساقط لان البقعة عندكم ليست محلا واحدا  
 فاهم لا يقولون بالتماثل الواحد ثم ذلك المعنى ان العلم ان المعرف  
 نعم المصاد من الامور التي عند العمل فليس باختلف الاعتيار وتمكن  
 اجتماعها في محل واحد من جهة واحدة على تعريف الصديقي وان يدعى على  
 انها لا تتماثل في محل واحد اصل الامم جهة واحدة ولا من جهتين وهو  
 ليس عدمية المحل والحرمة وتكونا مما تقدمه وسنفي في هذا القيد  
 المذكور

مذكور في تفهيم المتعاليين مع الوحدة ومما يدونها هو مفاد قيد  
 مدخل ومما يقيد بخرج كما اشترى اليه والتحقيق انه اذا ذكر مع الوحدة  
 يكون هذا للاجتماع فاد اوقع في سباق النبي بعيد التبهم ما على ان يفسر  
 الاحصاء مع تفهيم الاعم واد اذكر بدون الوحدة لا يكون هذا للاجتماع  
 بل بما لا اطلاقه فان الاجتماع لا يتصور الا بوجه فاد اوقع في سباق  
 النبي بعيد التفهيم ما على ان يفهم الاعم اخ من تفهيم الاحصاء  
 فقامل ولا تفضل فانه صفة نفسية مستركة بين الاعراض لا يعنى ان  
 تفهم الصفة النفسية كما سبق لا يفهم في عليه الا ان يقال المراد من العلم  
 القيام بالمحل هو وجود الاعراض بغير غيره الا انهم لم يفهم منه ان  
 الوساطة في الالتيان يستلزم احدى الوساطتين الى الوساطة في الثبوت  
 والوساطة في النفي ومن ولا يعنى انه يحتاج الى الالتيان بل الامور كذلك  
 البنية المتزوي في الواجبة الوجود فحقا الوساطة في الالتيان واسبق الوساطات  
 الاخر بان ولعل المقصود ان التبا في بين الصديقي بالنظر الى ذاتهما حيث  
 فكم يخرجهما معا فلا يكونا كمثلين فان التبا في بينهما ليس كذلك ولا اشك  
 ان الوساطة في الالتيان لا يتحقق مع هذا المعنى ان تضاف الوساطة في  
 الاخر بين الاول التي يمكن تاييده ما ذهب اليه الحكماء ان الصديقي  
 تتحقق الشيء بغيره فوجوده وان وجود العرض هو بغيره وجو  
 في موضوعه والحقق ان ذلك الذي يدريه وهذه المسالك تسببان عليه  
 فان قيل اجتماع المتكلمين كاجتماع المحققين في سطح واحد واجتماع السطحين  
 في جسم واحد متحقق فانه حاله في عامي السطح والجسم جلولا للطرفان  
 قلنا المراد بوجه واحد المحل وحدته في الدهر والحارج معا ووجه واحد المحل  
 والسطحين انما هو في الخارج فقط ان السطح والجسم من جهة انهم متماثلان  
 جهة محل خط اوسطهم ومن حيث انه متماثل الى جهة اخرى محل خط اوسطهم  
 فالمحل هما ليس واحد في الخارج والدفع مما مل في الخارج فقط مع ان  
 المتكلمين لا يقولون بالاطراف اذ يلزم السطح في المعلم حاصله ان



النظر به اما ان تحتها علم حلاق الضرور والوجدانية او باعتبارها  
 فليس يحصل الحاصل في الكلام في العلمين الطبيعي والماتلي واجتماع  
 العلمين الطبيعي بان يكونا احد في تصور الوجه والاخر تصور الكنه  
 او احد في وجه والاخر تصور بوجه آخر واحد في طنا والاخر في خارج  
 عما لمحت الثالث انما قلت بكما قلبه بان لا يمنع اجتماع المختلفي  
 لما ان لا يوجد احد في المحل وهو يوجد الاخر فيه واذا امتنع احد في  
 عنه المحل عاين اتصافه بصفته قلت احد في الدليل ان سواه احد للصدى  
 بعد وجوده مع وجود الصدى الا ان عدمه مطلقا مع عدمه مع عدم  
 عليه ان سواه احد للصدى مطلقا مع عدم الوجود الصدى الاخر بل مع  
 انهما معا مثله الرابع انما حاصله انه لو كانت اجتماع المتشبه لا يمنع  
 الا ما انهما حكم الحس والقبح وحاس ان يكون السواد المحسوس سوادا  
 كثيرة ولو على سبيل المثال لو سلم ان ذلك على سبيل المثال حسب  
 الاصطلاح فلا شك ان بعد المصاح يوجد ذلك ان عدم المصاح توجد  
 الرمان لا يعلم الا الاجتماع في الزمان ولذا ان تقول للوجود جند اختلفا  
 طرق آخر غير الرمان سموه بالذوق كما هو ولا يبعد ان يكون قد وجد  
 الرمان اختلفا في الاجتماع فيه لا دخال المتشابه في ولا دخال  
 المساقص في ابع وان ظاهرا الوجود والعدم يصدق على الاخر من جهة  
 الوجود في الوجود والعدم في الحاس وكلام الوجود والعدم يصدق  
 على المصاح بالوجود من جهة حمل الاستشفاق والمواظاة ولذا اعتبر في  
 المساقص في الوجدان التمايزية المشهورة وحدة الجود لا يقال بعدا  
 القيد لا دخال المتشابه في ابع كالسواد والبياض المتشابه في البقلة من  
 جهتيه فانما يعمل بالسواد من جهة وبالحل للبياض من جهة اخرى والحرارة  
 والبرودة المتشابه في الماء العار فان الكيفية القائمة به حرارة بالقياس  
 الى البرودة الباردة ومرودة بالقياس الى الحرارة الشديدة لا يقال  
 الحراد يوجد المحل وحده حسب الدخول والخارج والمقلة محل واحد حسب الخارج

دون الدخول لما تقر في موضعه ان اختلاف العلمين يوجب تعدد العلم  
 المحل في الدخول واما الكيفية القائمة بالاعتراض في كيفية واحدة لا يمكن  
 تقابل لم لا يعم ان الحراد بالابوة والسوة الابوة والصورة المطلقة لا  
 الابوة المحل بنية القائمة بربها فانها بالقياس الى الحسية القائمة بابه  
 لابه وهذا يظهر ان المتشابه في حوان الاول كالابوة والسوة المطلقة  
 وكما الثاني كابوة بدهم وبنوه عمرو ولزينة وهذا وجه الجهة لا دخال  
 الاول وتظهر ان هذا القيد وكذا قول المتشابهين متعلقا بالعارض لا  
 بالموضوع كيف وح يكون قد وجد هذه الدقائق متشابهة في العارض لا  
 بهذا المعنى الذي السواد المشهور في هو المتشابه المصطلح عليه في قاطع  
 كما صرح به المحقق الطوسي في الاساس وهو ان هذا المعنى لا يقع منه  
 قال في قاطع السواد ان المتشابهين في الاساس انما على الوجه الذي يسعى ان يتبين  
 الاصطلاح الذي في قاطع السواد وهو غير المصطلح عليه في العلوم وما  
 فتم ان يجمع بين الامريتين فقد عني نفسه في فهم في الاصطلاح هكذا  
 انما لا نلنا اما ان يكون ما بينهما معقولة بالقياس الى العرفية  
 متشابهة في الاقوال ان يكون الموضوعات متشابهة في الاستشفاق من احد الطرفين  
 بعضها في الاخر من غير علمها واما ان لا يكون كذلك بل يكون متشابهة في الاساس  
 من كل واحد منهما الى الاخر ولا على احد في الاخر لان الواحد لا يرقم له  
 فيسمى القيم الاول تقابل الوجود والعدم واما العلم الثاني وما دخل فيه  
 بجمعه يسمى في قاطع السواد سوادا سواء كان احد في وجودها والاخر  
 عدمها او كان كلاهما وجودا وكذلك اذا كان الموضوع يستقل عن كل واحد  
 منهما عاين الاخر وكان احد في طبيعيا لا يتفق عنه ولا اليه وان جميع هذه  
 تسميها تضاد في هذا الموضوع ولا ياتي ان يكون احد في وجودها  
 والاخر في عدمها واما اعتبارها في العلم ان العلم ما اعتبر في التمايز  
 المستعمل في غير قاطع السواد بان يكون بين المتشابهين غاية الخلاف والما  
 لان عماله لا يشتمل الا الطرفين الى السواد المتشابه والبياض المتشابه

ظنوا ان النضاد الذي هو احد الانقسام الاربعة المختبر فيها التقابل  
لا يتغير فيه غاية البعد ادلوا عن رادقم خامس وتحقق انقسام انت  
الاول من مثالا لها طرفان احدهما اسود ومعه والاخر باسف صفر وما في  
الاول من وسط بمقدار ان العقل يعترف بالوجع بينهما مراتبهما بحسب  
الشدة والضعف والنضاد في الحقيقة انما هو بين الطرفين وما في  
الاول من وسط باعتبار مراتبهما المستمرة عنها وذلك يرجع الى تضاد  
الطرفين كما يشهد به الحدس المائت كلف والنضاد في الجملة يرجع  
الى التخالفا من وجه والتماسه من وجه واما لا يكلف في الالوان  
السيطة الى ليست لها من حيث هي الالوانية واحده والتخالف في الجملة  
انما هو في المراتب المتفرقة منها ما حيث ملا حطة الطرفين معا وهو  
موجود في ما قبل ان المضمين هو المائل الى الالوان والنضاد في الصغر  
والجمر مثلا انما هو من جهة فخر الجمر الى الاسود وفقر الصغر الى  
الباسف وما قبل ان النضاد في الالوان من حيث انهما افراد الاسود  
والباسف والفصل ان بعض سلسلتين احدهما من الاسود والباقي هو  
الاخر من سائر الالوان والاول طرفاها الاسود المجمل والباسف الصفر  
ووسطها الحقيقي ما لا يوافق في السمة الى الطرفين وغير حقيقي ما فيهما  
معا واما الاخر طرفاها ما يفرغ عنه الاسود فقط وما يفرغ عنه  
الباسف فقط ووسطها الحقيقي ما يفرغ عنه ما هو وسط حقيقي في  
الاولى ووسطها الغير الحقيقي ما يفرغ عنه ما هو وسط غير حقيقي في  
الاولى فالوسط في بعض السلسلتين والطرفان في السلسلة الثانية  
ليس بينهما حيث هو مائل ويصادف بعضا من بعض وهذا سد مع ما اور  
فيهما من حقائق الالوان من انهما على طرفي كل منهما الى كل من الطرفين  
مع الاسود او مع الباسف وان من الجمر والصفر تعادلتا حصة  
بعض كل منهما وان من الباسف والصفر تعادلتا حصة  
الباسف والصفر فاصل كالمزج ولا معنى ان اعلو مثلاً اذا

مرا

مرا يفرغ بشخصه ويستحيل مزاجه الى مزاج آخر فلا يكون انضمام  
المعظم وان النضاد في النضاد مطلقا انما هو بالقياس الى محل واحد  
سجعي وهذا يندفع ما يراى وورد من ان الباسف والحقين عديم ليس  
الانسان يستحي مع حقيقته بين الخلوة والمراة والجوهر كالمزج المتعدي بينهما  
وان النضاد عند الحقيقة متغير في الذي يفرغ التي احدها النضاد الحقيقي  
مع ان النضاد بين الخلوة والمراة مثلا ليس متغيرا منها في المزج بسيط متغير  
بين الخلوة والجوهر والعقل يتفرغ عنها بمعرفة الوجود الحقيقي وان  
قلنا العدم جعلوا العدم التسعة بساكنة وسائرهما فامره وعبر مركزا  
فاليراد انما يوجه على المثل حيث جعل بين الخلوة وجوهره بصاروا  
جعل المزنو سلسلتين فقلت من السبب انهم تسموا في ذلك كلف والفرق  
بين الكيفية التي في الماء الفامر والسبعة التي في المزنو جعل بسيطاً  
الاخر مركباً فكل من اراد والتركيب فيهما كونه المزنو حيث يصح ابراج  
الخلوة والجوهر عنه في ان المزنو مركب من الخلوة وجوهره فهو  
بعض المثل هذا وقد بقي موضع نظر كما يقال في العدالة كصفة مركبة  
من العفة والشفاعة والحكمة والحق مقابلها فكان كصفة مركبة من اوصاف  
هذه الكيفيات اطراف الافراد التي يطل على اشهر وان يكون صمد  
الواحد اكثر من واحد والمزج بينهما من بعد الكيفية ان كونهما حيث يصح  
انراهما عنهما يصدر من التقابل اي التضاد بين الاجسام اوقات  
قلت المراد بالاجسام اجساما لها نوعا ما من نوع منسوبة لان  
النضاد الحقيقي انما هو بين الاسود والباسف كما مر وقد تفرغ في موضع  
ان مراتبهما بحسب الشدة والضعف الاربعة مختلفة وبما جسام لها فقلت  
بحسب الكثرة والاعتدالي والتحقيق على ما يظهر بالنظر العائنه ان جعل  
الاسود والباسف على مراتبهما جعل المزنو الباسف الاربعة واطلاقا لخص  
عليهما على سبيل المساواة لانهم بالاعتدال ان انقراغ الاسود من بينهما  
وجعلها على نحو واحد ولا شك ان جعلها على ما هو وسط حقيقي فيها جعل غير

من ويرة ان النسبة اليها على السواء وكان سيطر على سائر الكائنات قال  
 الشيخ في التعليقات ان ليس للاول فعل جوهرى يستلزم اليها و  
 السواد ونسبنا لنطق الى الاساس ولا للمساكنه فعل جوهرى بل تكون  
 ذلك للمركب الجوهري قلنا لا بالاستفراغ اسد الهمى اليها  
 الشفا على ان هذا الواحد واحد حيث قال ان جعل جاعل عاقل فاعلم ان  
 قد تقع بين الواحد وبين اخرى اثنين وذلك محال لان الحالقة بين الواحد  
 وبينها اما ان يكون معنى واحداً فهو واحد فيكون الحالقة الواحد  
 من جهة واحد متفقه في صورة الخلاف فيكون نوعاً واحداً انواعاً كثيرة  
 واما ان يكون في جهات فيكون ذلك وهو ما من المتبادر وجهها واحداً فلا  
 يكون ذلك سبباً للفعل الذي هو الحالقة الحالقة فعل ذلك النوع من غير  
 اسطر شيئاً وجميعها في البسائط بل يكون من جهة واحدة واحداً  
 تلزم النوع وكل ما في غلط واحد من النضاد وفي النضاد الذي قاله  
 فقد بان ان هذا الواحد واحد ويمكن ان يستدل على نفي المتبادر  
 النوعي المتحد بها ما خفى بان مبادىء النضاد بينهما على ذلك ان هذا  
 لا يكون كل واحد منهما الجوهر والفعل بل واحد منهما والا لا يكون الحالقة  
 معاد واحد فيكون ذلك النضاد حقيقة بين الفعلين او بين الجنس  
 لا بين النوع وهذا يظهر لان النضاد في الحقيقة ليس الا في المسائط  
 واما في النضاد في الاجسام فلان الاجسام ملاءمة الفاعل طبيعي  
 بهمة غير متحملة لا يصلح ان يكون متفاداً فان اعتبر قولنا  
 هذا لا يمكن في القدم والمملكة المشهورين بل لا بد ان يتبع النضاد المجموع  
 من القدم الى المملكة وكلما استحال من المملكة الى القدم كما صرح في  
 المسطح وبه لا بد ان يكون للملكة قوة هي مبادىء الفعل والعدم  
 لها قال الشيخ في طيبيون بان الشفا العدم الذي هيها ليس هو العدم  
 الذي هيها اي معنى وجودي بل الذي يعاين الفتنه اي فقدان القوة  
 التي هيها على معنى متقاربا فيها ولذلك استدلوا على وجودها

ان لا

ان لا يكون هذا الواحد واحداً وهو الى ان كان له البعد اما هو من الصور  
 السالبة والمثبتة واما جميع الصور النوعية والصورية لا  
 المعاد لا يعبر بها الصور العقلية ولا بين الصور المعنوية والاسما  
 وبين الصور المنصورية اذ النضاد اما هو بالقياس الى محل واحد اذ  
 هو الصور العقلية محقة ومخالفة لما ذه الفناض ويحل الصور من  
 المنصورية هو الهوى ويحل الصور المعنوية هو المختار هذا الفناض  
 الا من بعد الى ليس امتزاجاً على نحو واحد نعم لو كانت الهوى محلاً للصور  
 المعنوية لتحق النضاد بين الصور المعنوية وبينها وبين الصور  
 على تقدير ان يعلم الصور المنصورية في الواليد وبين الصور المعنوية  
 على تقدير بقاءها والابا من المراد بالاساس مع اسما لا غير  
 البياض لان مفهوم غير البياض وان كان حالاً ليس بياض لكنه مقاب  
 البياض باعتبار المحل دون الحلول واجيب بان عدم اذ قد ان العدم  
 المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق يقابن العدم المعنى الابد لا شاع  
 اجتماع المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق وعدم العدم المطلق بهذا المعنى  
 مع العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق لا يعاين العدم المعنى الابد لا شاع  
 اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على وجهي الاول ان يلاحظ مع الابد  
 الثاني ان يلاحظ مع طيفه لا مع الاطلاق وسلبه على الوجه الاول  
 غير معقول كعدم مطلق لنفسه فهو على الوجه الثاني وقع جمع مع شدة  
 في صفة مادية وهذا يحل التناقض وهو ان عدم العدم المطلق قد  
 وبقيته وبينهما تقارب اذ الفردية تقتضي المحل والنضاد مع بقية  
 امتناعه وذلك لان اذ اراد ما عدم المطلق سلب الوجود المطلق فقد  
 ليس بقية لما قبل ان نفع كل شيء بقية ليس كلب كما ان نقص كل  
 شيء قد ليس صحيحاً وبالجملة موضوع العدم والنضاد معاً متبادر  
 بالذات وقد جعل بعض الاجل من المتأخرين في اشخاصه المتكلم  
 موضوعاً متقارباً بالاعتبار وقال هذا العدم المتبادر من حيث انه

عدم مقيد بقييد مع قطع النظر عن خصوصية القيود نوع منه فمن حيث  
 انه مع لعدم مقابل له والمحمول له في الاعتبار الاول هو كونه موقفا  
 مقيدا بقييد وفي الاعتبار الثاني هو كونه مع عدم وسلبه والموضوع  
 محقق بالاعتبار وحاصل كلامه ان هذا عدم من حيث هو عدم مقيد  
 بقيد ما لا لا محمول فرد له فان ما طالعودية هو الحيد بقيد ملحقا  
 ومن حيث هو مع مقيد به بخصوصه تقييده له فان مناط كونه مقيدا  
 وهو كونه من حيث هو مع له خصوصية لام حيث ان خصوصية  
 من خصوصية المقيد كما اعرض عليه ان المقيد باعتبار مطلق  
 التقييد اذا كان نوعا من عدم فانها باعتبار خصوصية اخرى بطلت  
 بان يكون كذلك وبوجبة الاول بالقياس الى طبيعة القدم غير مدافعة  
 لان يكون الثاني نوعا منه فكما لم ينسب على المراد ولم يصل الى المقيد  
 على الخواص على اصل الاعتراض فان المراد بالوجود ههنا انهما يستلزم  
 له والمقابل بينهما العن واللام في مقابل السلب والافعال اذ لا يقتضي في  
 العن الذي هو العدم على ما بل لا على هو وجودي هذا المعنى ففان  
 وانما هو هذا المقام الذي لا المقابل بين عدم اللانم ووجود المعلوم  
 يرجع الى المقابل بين عدم المعلوم ووجوده او بين عدم اللانم ووجوده  
 فان المقابل بينهما ما هو الاستلزام ووجود المعلوم ووجود اللانم وعدم  
 اللانم عدم المعلوم الحق ان اللانم الا في الحقيقة على المعلوم اللانم  
 مع وجود اللانم وعدم المعلوم انهم تعامل بالعرض وديان  
 الظاهر لا المعنى وصف الشئ حال المسئلة في الحقيقة ومع ذلك المتعلق  
 كما هو مبين في موضعه فحمل وجود اللانم وعدم المعلوم حقيقة هو اللانم  
 والمعلوم لان يقال الوجود والافتقار لطبق تنبيه الابل تنبيه على  
 ان المراد ما هو وجودي ههنا ما لا يكون سلبا لعلنا لم نعدى ما يكون  
 سلبا له لعلنا شاراه ان ذلك ليس معنى آخر للوجودي مقابرا للمعاك  
 الثلاثة المشهورة بل واحد منها اي ما لا يكون السلبا جزء مفهومه تلك  
 تخصيص

تخصيص السلب سلبا المقابل فقد دخل الا وقد عرف ان لا قبل سلبها  
 بوجودي الثلاثة التي قد سبق ان المراد بالوجود ههنا ما لا يكون السلب  
 جزء مفهومه فلا يلزم ان يكونا موجودا في حيز واحد وكذا الخلق له لا يلزم  
 ان يكون موجودا في حيز غير كيف وان لا يصح حصرا للمقابل في الاربع  
 ولا سلبا في نفس الصدق بل ولا في نفس عدم والمكثرة وقد سبق انهم ات  
 المراد ما سماع اجماع المتفكرين امتناعا عما ناهى عن القول بالمقابل  
 بينا انصدق بالكون باعتبار وجودها في الحيز وكيف والافتقار بينا ان  
 الامتناع باعتبار امتناع وجودا في الحيز وكيف والافتقار بينا ان  
 الشئيين باعتبار وجود واحد في نفسه ووجود الآخر لغيره مما لا يقبله  
 المدعى السليم واما الانباء والسلب التي تفصيله ان الانباء بثبوت  
 النية التقييدية والسلب امتناعا لها فليس وبعدين المتقابلين على نسبة  
 التقييدية وتحملها هو ان ذلك الموضوع والمحمول لان كل واحد منهما  
 اولا وفوقها نسبة فانه خبرية ههنا المتقابلان لهما بالحقايق  
 وجودي صدق لا ينفك وجود الوجود الحيزي وبالنظر في حصولها في  
 الزمان وجودي صدق لا ينفك وجوده لان كلاهما بهذا الاعتبار ان اعتبارا  
 لا تقاد العرف والمعلوم وامتناع تعلقات الادراك المصورة بالنسبة الخارجية  
 كما ذهب اليه المتأخرون وبالنظر في تغييرها بغير وجودها في المقابل  
 بينهما انما هو باعتبار الوجود الثاني والثالث لاحقا عما يخص الوجود  
 الاول وفيه نظرا ما اوله لان ما ذكره هو تفسير السلب والايان المعنى  
 في القضايا وما هو من اقسام المقابل هو السلب والايان مطلقا سواء كان  
 في القضايا او في المفرد ان قال في الشفاء ان المقاطع بالسلب والايان ان  
 لم يحمل الصدق تنبيه كالتقسيم والافراسية والافراسية كقولنا بل قد  
 وبديهي يعرف فان اطلاق مقديس المعنيين على موضوع واحد في مرات  
 واحد محال واما قاطع فلا العلم الذي هو عين المعلوم هو العلم المتصور  
 ووبنا لنمدين بل الحق ان الكيفية الادمانية ما لواحد الكيفية العلمية



سمى شهادته بالوحدانية السليم قال فاقدا المحصل كانهم قسموا الكمالات  
الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا  
للتعديف والتعديف والى ما يجعله كذلك كما هما في اللاحقته به من  
الامر والى الاستنباط وغير ذلك وسماوا القسمين الاولين بالعلم  
بما لا يتاخر ولا يتأخر بالضرورة ان بينهما مع قطع النظر عن الوجود  
الثلاث تغاير ولا ولي ذلك الا تعاقب السلب واليجاب بل التعاقب بينهما  
ليس الا بهذا الوجه اى بالسطر الى الواقع مع قطع النظر عن هذه الوجودات  
الثلاث وان العقل المصنوع حكيم بان يجرى في المطابق والمطابق بالضرورة  
العكس ولا يخفى بالعقل بالضرورة الرابع الذى ينبغي ان يذكره  
تقابل الايمان والسلب المنعنى في المبردان وهو ان يوجد مثلا وجود  
العلم من نفسه وسلب وجوده كذلك والتقابل باليجاب والسلب  
في المبردان الوجود والعدم المحولين كما هما في التقابل بالوجود والعدم  
الاوليان قال الشيخ في الشفا ان هذا التقابل الايمان والسلب معنى  
الايمان وجودى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده  
لغيره ومعنى السلب لا وجودى معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه  
او لا وجوده لغيره فثبت ان كل واحد من المعاني اذ احدث في معنى  
العلم وسلبه صفة كان التقابل بين العلم واللافرس تقابل السلب  
والايمان المعنى المعنى المعنى اذ كانا معا فلا باعتبار الحلول في الموضوع  
والحلول لرجوعهما الى وقوع السلب او لوقوعها وان اخذ وجود العلم  
في نفسه وسلب وجوده بالعلم المعنى كان التقابل بينهما تقابل  
السلب والايمان المعنى في المبردان وكان تعاظما باعتبار الحلول في  
المعنى العلم سببه ان يكون الحلول في الايمان وسلبه في السلب على  
فناص الحل في المعنى باوان احد مفهوم العلم من حيث هو وسلب  
مفهوم الايمان المعنى كان التقابل بينهما خارجا عن الاقسام  
الاربع بل سمي ذلك تقابلا لا لكونه باعتبار الحل دون الحلول

وما

وما قيل ان السلب لا يضاف الى الوجود فهو ليس لان في السلب المعنى المعنى  
هذا الرابع ان سمي ان بين العلم وسلبه تقابل السلب واليجاب فظهر  
الى الوجهين الاولين صحيح وان سمي ان بينهما هذا التقابل نظرا الى هذه  
الوجودات صفة وليس صحيحا التقابل بالذات الا ان كان التقابل مقولا  
على اقسام اربعة ما تشكك واستدل عليه اولاد ان التقابل بالذات انما  
هو بين السلب واليجاب وان معنى التقابل استلزام كل من التقابل  
سلبه الاخر وهذا المعنى في السلب واليجاب بالذات ان معنى التقابل بالذات  
بالعلم من ولا شك ان التقابل بالذات اول من التقابل بالذات والى  
التقابل بالذات على الواسطة في العلم والى الواسطة في الايمان والى  
يكون الاقسام الثلاثة تغاير ولا يكون الحكم بالتقابل بين العلم  
مقتلديهما وثانيا بان السلب معنى نفس الايمان بخلاف العلم فانه لا  
يعنى نفس العلم الاخر بل علم من ولا شك ان السلب بالذات اول من  
الايمان من السلب بالذات على الاولاد لو سمي ان معنى التقابل  
هو استلزام كل من التقابل سلبه الاخر فلا يتم ان هذا المعنى شئ في  
الاقسام الثلاثة بواسطة السلب واليجاب وعلى الثاني لا يتم ان احد  
الصدقين لا يعنى معنى العلم الاخر بل كانه يعنى علم من يعنى نفسه  
سليم فثبت ان احد التقابلين لا يعنى التقابل بل لا يلائم الا يعنى العلم  
في يلزم هو تشكك لان السلب في التقابلين وتعميق المقام انه لا  
اختلاف في مفهوم التقابل من غيره ان مفهومه صديق على اقسامه الاربع  
على النسبية كفا والتقابل المعنى نوع للتعاظمات وعلى حصر من  
التشكك اما هو في الحاصل منه اى مفهوم التقابل بالذات الى التقابل  
وذلك يرجع الى التقابل الذى هو معاد الفضة الحاصلة والنسبة التى  
هو تحسب التحقيق في الواقع اما الاول فلان التقابل بين النقيضين  
من التقابل بين المعنيين لتعاظم النقيضين في المعنى والصدق معا وهما  
المعنى بين الصدق فقط واما الثاني فلان التقابل بين التحقيق بين

التي هي اقوى من التباعد بين السلب والاثبات لان الجسم الابيض ابعد عن  
 الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف فان الابيض متصرف بسلب السواد  
 مع امره اليه وهو الاتصاف بالبياض المانع عنه والجسم الشفاف  
 متصرف بسلب السواد فقط وهذا التحقيق يرتفع الاختلاف الذي بينهم في  
 هذا المقام فاقدم واستتم لما كانت العلة التي عدل عنه النفي في الحث الذي  
 اوردته الحث في صدى هذا الموقف وجعل العلية من العوارض الشاملة  
 للموجودات على سبيل التقابل لان هذا النفي في اعم من النفي في التقدم والرجوع  
 ملزم عليه ان يكون بعض الخاصات طفيليا وشمول العلية على سبيل التقا  
 اشتمل من شمولها على سبيل الاطلاق مع ان الاول معلوم بالضرورة و  
 الثاني غير معلوم لا بالضرورة ولا بالبرهان تصور احتياج الثاني  
 الى اطلاق العلية على معنيين الاول كونه التي يحتاج اليه والثاني كونه  
 مترسبا عليه اي كونه تحت لولاه لا متبوع وجوده الآخر وكونه متقدما على  
 الآخر بالذات ولما تلازم ما من ضرورة ان المحتاج اليه هو المترسب عليه  
 والمترسب عليه هو المحتاج اليه ولكن منهما معنى مصدري يا معاير هذا  
 للمفهوم المصدري ومعنى آخر هو مستلزم الاختراع والمقتضى بها ظهور  
 المعنى الاول بالمعنى المصدري كما وتصور كنهه صريحي فان كنهه ليس له  
 ما يجعل في الوجود عند الاختراع على قياس سائر المعاني المصدريه فلا  
 يرد عليه ان اللازم من المصدريه الصريحي مطلقا ان الحاصل لكل احد  
 مصدري على التساوي مما لا يقدري عليه ان يكون اطرافه صريحيه توافيق  
 ما هو مما لا يفيض النزاع والاختلاف الى البيان فاحتياج اليه في ذاته  
 الى ان المحتاج اليه في عدم الشيء الاسمي على ذلك الشيء بل تقابل على الحد  
 ذلك المحتاج حقيقة هو وجود الشيء لا نفسه كما ذهب اليه الفلاس فيكون  
 بالفعل المولى واسرائيل عند علم وان كان هو الاتصاف والنسبة الى الطرف  
 سواء الا ان الجسم هو المحمول دون الموضوع والعلة اما انما هي في نفسه  
 مستحصلة بالوحدة معتبرة في المقسم فلا تصدق على العلة القائمة فانها

عقل

على كثرة وليست علة واحدة كما سياتي فان كان ما به الشيء بالفعل  
 اي يكون نفسه مقتضية لمحموله بالفعل من حيث هو لا من حيث انها  
 مسلمة لا مراض وكذا المراد بماهية الشيء بالقوة فلا يتحقق نفي  
 ما به العلة في مادته الفلك معاوجها لا مانع من كونها الحوان  
 بعد التسليم ان صورة الشيء في الشكل المخصوص دون ما هو مبدل  
 الآثار المحسنة به وحاصل ان هذا الشكل مطلقا ليس صورة للشيء  
 بل الشكل العارض كما ذه الحديده ولذا ان يقول في الجواب ان السقف من  
 صناعي والظلام في المركب الحقيقي وليس المراد منه نفي بعض المقتضى  
 اطلاق الصورة والمادة مكان العلة الصورية والمادية والحق انه  
 قد مر في بي الصورة والمادة في العلة الصورية والمادية بهما  
 الحواضر والاعراض وبما لا يخفى بينهما فيطلق الصورة والمادة في  
 العلة الصورية والمادية كما ان التح في البان الشفاف اطلق العصور  
 الصورية على ما تبقى العلة في هذا وما ما ذكره بعض المحققين بهما ان  
 العرض منه دفع سؤال مرد وهو ان مراد صاحب العلة الصورية والمادة  
 في الامور العامة وحيل حتى لا يحققان في الاعراض فعبه انهما على ما  
 يعني هذا المحققان لا يحققان في الانواع الحقيقية من الاعراض والمقتضى  
 في الامور العامة شمولها لهما معا في الحقيقة ثم بهما اشكال وهو  
 ان العلة الداخلية لا تنحصر في العلة الصورية والمادية لهما لاسي  
 يحققان في بعض الاعراض المحركة بالحكمة المركبة من الشكل واللون  
 والعلم المركبة من الوحدة وكيفية العلة المادية فيجب ان تقدم على  
 العلة الصورية واخرها هذه الاعراض ليس سبب تقدم وتأخر ذلك  
 ان تقول الحلقة ليس مركبا حقيقيا او المركبة المقتضى ان يرد على  
 المركب ان يرد على مجموع اثاره والاخر والحلقة ليس لها تركب ذلك واما  
 العدد فليس مما جال الى الوجود في الوجود بل في البالغ فقط والبالغ  
 فيه هو بعبه التأثير فيها كما يستشهد به التامل الصادق طيليا ولها

في المادة بعد هذه الاسماء اسما للهوى العنصرية واطلاق المادة والطينة  
 عليها باعتبار انها متحركة في الصور ولها اسم آخر هو اسم الموضوع في  
 قول الشيخ في طبيقات الشفا وهذه الهوى من جهة انها بالهوى والطينة  
 لصوره او بصورة تسمى عيول لها وجهان جهة انها بالفعل حاملة لصور  
 تسمى في هذا الموضوع موضوعا لها وليس معنى الموضوع عنها معنى الموضع  
 الذي احدها في المصطلح جزء في اسم الموضوع فان الهوى لا يكون موضوعا  
 بذلك المعنى البتة ومن جهة انها مشتركة للصور كلها تسمى مادة في  
 طبيعة ولا بها تحمل الهوى التحليل فيكون في الجزر والبسيط القابل للصور  
 من جملة المركبة وتسمى اسطقسا وكذلك كل ما يجري في ذلك بحر او  
 لا بها بدء منها المركبة في هذا المعنى بعينه تسمى عنصرا وكذلك كل  
 ما يجري في ذلك بحر او لا بها اذ ابتداء منها تسمى عنصرا واذ ابتداء  
 منها المركبة وانتهى اليها تسمى اسطقسا اذ الاسطقس هو بسيط اجزاء  
 المركبة العنصرية فصور العنصرية بالعلة العنصرية لان العنصرية اعم من  
 العلة العنصرية فان الاثر المترتبة على الفعل من حيث انه يتبعه لا يتبع  
 الفعل يسمى فالعلة له وجهان حيث ان طرف الفعل وبهية يسمى غاية  
 له ذلك الامر المعنى بهذا الاسم فان كان سببا لا قدام الفاعل في  
 الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل عرضا ومقصود بالقياس الى الفعل  
 علة عائية وان لم يكن سببا كان فائدة وعاية فقط لتوقفه عليها فيكون  
 الفاعل والعنصرية علة في الوجود فقط انما هو على تقدير جعل المفعول به  
 الحق انما في المفعول المركبة على كلا التقديرين ليسا علة في حقيقة الوجود  
 ايضا وان الكل يستلزم الاجزاء في النجوم والوجود كما يتهد به الوجودات  
 السلام قال الشيخ في طبيقات الشفا الفاعل والعنصرية كالهما مصدران غير  
 فرعيين من المركبة المفعول فان الفاعل اما ان يكون مفعولا للمادة فيكون  
 سببا لا في المادة العنصرية من المفعول لا سببا فربما منه المفعول او  
 يكون مفعولا للصور فيكون سببا في إيجاد الصورة والعنصرية سبب للفاعل

في انه

في انه فاعل وصبي للصورة والمادة بعينها للفاعل فان الموجب  
 لا يكون ان الموجه التام لا يكون لفعله علة عائية خارجية عند انه فلا  
 يرد عليه ان الفاعل الموجه عند لم يور ان يكون نفسه علة عائية بل  
 صرح بان ان الواجب مفعول علة عائية كما ان علة فاعلية مع ان  
 الا ان جهتا معامل الاختيار الذي هو كون الفاعل بحيث ان ساقط  
 وان شاء لم يفعل ويبد مع عنه ما اورد في الامام في تمام الاشارات من  
 ان الحكم يكون العلة العائية مخصوصة بالفاعل المختار في ما حكموا  
 به من ان سائر العنصرية في الفعل العائية للطابع اذ لا اختيار لها ضرورة  
 وذلك لان الطابع ليس موجبة تامة الا في ما هو مفعول صرح بانها ليست  
 فاعلة لها اصلا ولا حاجة في دفعه الى ما ان حكمه المحقق الموضوع من الهم  
 تحقق الشعور فيها قال الشيخ في الهيات العلة العائية الطبيعية لا تعيد  
 وجودا غير التي يك باحدا والحق يقال فيكون مفيد الوجود في الطبيعة  
 مبدء حركته العائنة معلولة الحاي في عالم الكون والعساد وقال الشيخ  
 في الهيات الشفا فان الذي بالذات للعلة العائية علة عائية  
 ان تكون علة لسائر المفعول ويعمل بها من جهة ان مفعولا قد يكون واقعا  
 في الكون ان يكون معلولا والتحقيق على ما يقتضيه النظر الدقيق ان  
 العلة العائية علة محضة وليست معلولة اصلا لان الفاعل في الوجود  
 مطلقا اليه الا الواجب تعالى وهو فاعل الاجل ذاته لا لاجل غيره والعلة  
 لها عينية بل هو فاعل لذاته كذا وعلمه تعالى علم فاعل لا يعنى عنه شي  
 فكذلك ان العلة بعينها فاعل فاعل العنصرية فاعل فان اذ اوجدنا في بعض  
 ان الامكان موضوعا او لا فانه قيل ما يحتاج اليه الحكم بعد شوب  
 الامكان ولا يرد عليه ان كون الامكان وصفا للمفعول لا يقتضي عدم اعتبار  
 في جانب العلة كما في العلة المادية والصور بوجه الوجه بعينه في  
 في عدم اعتبار الاحتياج في جانب العلة واما التأثير والوجود فوجه عدم  
 اعتبارهما ان التأثير يرجع الى نفس العلة والوجود الى نفس المفعول ولا

بعد ان يقال لو كان الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج الى نفسه بحسب  
 كونه علة للاحتياج ولو كان الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بحسب  
 واحدة فتقدمها على المعلوم الى اننا تعلم ان العلة القائمة عبارة  
 عن احد العلل القائمة لاعتبار مجموع المركب منها المعاني لها والا يصدق  
 العلة عليها كما يجب في علمنا القائمة ويكون واحدة من العلل هو  
 القائمة فكان تقدمها على تقدمها بالاعتبار تقدم مجموعها ولا يجمع  
 من كل واحد واحد منها والفرق بين الاحاد الخمسة والمجموع كل واحد  
 واحد وكذا بين تقدم مائة الاحاد وتقدم مجموعهم واحد واحد مما لا  
 يخفى وهذا يظهر لك ان وجود العلة هو وجود ان العلل القائمة و  
 عدمها هو عدمها وبه يكتفى لك ان عدم المعلوم يستند الى عدم  
 احدى العلل القائمة لا خصوصها فاقبل ان عدمه يستند الى عدم  
 العلة القائمة لا الى عدم العلة القائمة لا خصوصها ولا لا خصوصها  
 سابقا فتأمل لعل الحق لا يتجاوز عنه اذ مجموع الاجزاء الخمسة حركت  
 سابقا ان العبد سواء كان مشغلا على الجزاء الموصى او غير مشغول عليه  
 ليس مركبا من الاعداد فلا يكون مجموع المادة والصورة جزءا للعلة القائمة  
 فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه بل ليس بهما في الحقيقة جزء وكل ما عرفت  
 ان العلة القائمة احاد خمسة قلنا ان جزءا للفاعل الخاطا صل ان المارد  
 بالفاعل هما هو الفاعل المستعمل بالاثم وكان وجود الشرط وعدم  
 المانع من تقدمه وتنبوه وكان ذكره متصفا بالذكريات فذكرنا المقتضى  
 القيد فلا حاجة الى افرادها بالذكريات بل عدم ذكرها لان المعلوم سوي  
 على العبد فقط اى ما يصدق عليه القيد ولا يتوقف على القيد بل يسلف  
 فانه الصريح عن القيد واللام له ولا يلزم من توقف الشيء على المانع  
 توقفه على اللزم ومن عا احبب عنه بان المقسم هو العلة القريبة والشرط  
 وعدم المانع من العلل البعيدة لانه المعلوم يتوقف عليها بواسطة  
 تأثير الفاعل عليها لكنه يشكك بالاقاب وانها من العلل البعيدة لكونها علة

فاعلية

فاعلية الفاعل وعلى البعض عنه بان احتياج المعلوم الى الفاعل في  
 الصدور وان كان بواسطة احساجه الى الفاعل لك احساجه اليه في  
 هو الصدور وانواع على وفق الارادة فلا واسطة فان المعلوم حسب  
 هو قومه ووجوده احتياجا بالاول احتياجا في الالف وهو الى ما  
 والصوره فقط لا الى غيرهما من العلل بالالف ولا بالعرض كما عرفت  
 والثاني احساجه الى نفسه الصدور اى الامس حيث وقوعه على وقعه  
 الارادة وهو الاول بالالف الى الفاعل وثانيا بالعرض الى سائر العلل  
 والثالث احساجه الى الصدور مس حيث هو واقع على وقعه الارادة وهو  
 الفاعل والفاية الاول بالالف الى غير ثلثا ثانيا بالعرض فتأمل جمل  
 وقد جعلنا في هذا الفاعل كانه احد المادة بمعنى الفاعل مطلقا  
 لا بمعنى الخارج على هذا القسم فلا يرد عليه ان حمل الشرط وعدم المانع  
 من تقدمه المادة مع تحققها فيما لا يتحقق فيه المادة فليس له بعد  
 قال الشيخ في البيان الشا فليكون السادى وان كلها مسجبة ان يمتد لانك  
 ان احسن العنصر الذي هو فاعل وليس حراما التي غير العنصر الذي  
 هو جزء وكافة خمسة فان احسن عليهما شيئا واحدا لا يمتد اليها معنى القوة  
 والاستعداد كانتا من جهة نعم يرد عليه ان حسيه استحقاق الشرط  
 ان تقع المانع في القابل تعليلية لا محتمل التقييد بل لان الفاعل ذاته  
 من حيث هو فكان معنى كون الشرط وعدم المانع من تقدمه المادة انها من  
 انواع المادة ودخلنا في عدد ما والاخرى ان لها يد مع المعنى الاسطى  
 وايضا الموضوع الوفيه انما هو مجموع داخل في الشرط وعدمه من جهة  
 الفاعل والمادة فلا حاجة الى الفاعل به ولعل ذلك معنى على تفسير  
 الشرط بما لا يشمل الموضوع كما هو المتأثر منه فان علة اذا جعلت  
 الوفاء السؤال لا يرد على تقريرها معنى كون عدم المانع جزءا للفاعل فكيف  
 تكون ان يتوقف اى فان قلت عدم المانع سلب بسيط لا حسيه له وثبوتها  
 فكيف يجوز ان يتوقف عليه شيء قلت هذا المحمول المطلق حيث حكم عليه بانه



لا يمكن والحوادث الحوادث بل معناه ان كل معنى له من قيود الفاعل  
 بالناظر ولو لم يكن له فالعمل لا يتوقف عليه اصلا الجنس او احد احواله  
 حاصله ان الجنس والعمل اذا كان لا بشرط شيء كانا متحدين مع الكمالية  
 واذا اخذ بشرط لا شيء كانا مادة وصورة فلا يرد عليه ان الظالم ليس  
 الجنس والفعل منه حيث الجسمية والفصلية وكونها مادة وصورة باعتبار  
 آخر لا ينفع او نقول انهم من هذه الاخرى العقلية على وجه آخر يجب  
 الوجود الذهني والامريين كذلك بانها ليست اجزا في كلا الوجودين كما  
 مرتقبة كيف والجنسية والجزئية لا يخلعان با حلق الوجود اما ان  
 يكون حرا عقليا في الجزء والعقل ليس من اقسام العلة لا في نفس حرا في احد  
 الحقيقة كما سبق الاول لو علم ان لا شيء ان هذا الدليل يدل على امتناع  
 تعدد العلة النامية بمعنى الحاج اليها مطلقا سواء كان في سبيل الاحتياج  
 او على سبيل البدلية وكذا على امتناع تعدد حاجتها بمعنى القرب منها متعلقا  
 فان الشيء لا يعرف الا على ما يحتاج اليه ولو فرض في ظاهر الامر في شئين  
 كان في الحقيقة مرتباً على العذر المشترك بينهما متساو الاحتياج الى ان  
 ان يد بالعلية كون الشيء حاجا اليه جميع الاحتياج والعلية معدة وان لم يد  
 بها الترتيب فالامر بالعكس فلا يستحال فيه ان تعلم ان الممكن ليس  
 وجوده وعدمه مع حاج الى العلة وجودها الى وجودها وفي عدمه الى عدمه  
 فلو كانت احد العليتين موجوده ووجدت المعلوم بوجودها والاخرى غير  
 معدة ومنه لم يعدم المعلوم بغير الرجوع فان المعروف ان كلامه على  
 الوجود وعدمه متحققة مع تعدد احد المعلومات وبقية الآخر بل يلزم من رجوع  
 المرجوح لعدم احتياج العدم الى الثاني مع ان هذا الدليل كما استمر الى ان يد  
 على امتناع موارد العلوية مطلقا ضرورة الاحتياج وعدمه لا يخصان بحال  
 الوجود بل يلزم تحصيل الحاصل اي حصول الحاصل بتفصيل آخر لان تفصيل  
 العلة ثمانية معابر لتفصيل العلة الاولى بالضرورة كغيره وتفصيلها اشنع  
 ما سألنا لا سماع ولا المعروف ونها المعروف فلا يرد عليه ان الثاني ينفيد  
 اصل

اصل الوجود في الرمان الثاني فانما على كل من مان ينفيد اصل الوجود وتلك  
 الافة مسخرة ما يستلزم الوجود سواء كانا معه واحدة او متعددة  
 لاننا نقول انك حينئذ ان عدم العلة ملزمة لعدم المعلوم ولا يمكن تلخيصه  
 عنه كما لا يمكن تلخيص وجود المعلوم عنه وجود العلة القائمة فانه كما يقال  
 وجوده العلة فوجد المعلوم يقال عدمه العلة فعدم المعلوم فلا عرف  
 فذلك الاستلزام كاستلزام وجود العلة لوجود المعلوم لا يتوقف على امتناع  
 ان يكون لواحد شخص علمان مستقبليان ولو لم يستلزم عدم العلم عدم  
 المعلوم لكان وجوده العلم وجودها واللام في العلم في الحقيقة للام لا يلزم  
 فتكون العلة حقيقة من العذر المشترك بين هاتين العلوية وقد يقال  
 ان لا شيء انما اذا كان لكل منهما ما يترتب ان كان ما يترتب كل منهما معاير لما يترتب  
 الآخر فليزم تحصيل الحاصل المشترك والحال ان الموردين ذلك المعدور  
 حقيقة هو القدر المشترك وكانت خصوصية كل منهما ملغاة في الثاني  
 فاما لا معنى الا ما سألنا بتبعه القربى ولا شك ان القربى عليه في الحقيقة  
 على ذلك التقدير هو القدر المشترك في العلوية بمعنى القربى كونهما  
 محتاجا اليه متساويان كما استمر بالشيء في عدمه هذا المرصد والعدم في هذا  
 الدليل بان امتناع تعدد العلة بالعدم الاول ويلزم منه امتناع تعدد  
 بالعدم الثاني كما ان المقدم في الدليل الاول بان امتناع تعدد حاجها بالعدم  
 الثاني ويلزم منه امتناع تعدد حاجها بالعدم الاول ولا تفعل كونه هروفا  
 يجرى ذلك في الجسم عيان معدودة فان الحركة القائمة لهم واحد حركة  
 مستحبة مركبة من الحركة الشبيهة القائمة با حرا ذلك الجسم حاملة  
 عنه كل من الدافع والجاذب لكنه اخرى في اخر الاول كونهما ظاهر واجب  
 استقلال في فيه انه يلزم نوارد العلوية المستقل على معلوك واحد على  
 سبيل البدلية وقد عرفت انه محال مطلقا فالسؤال في الحوان ان هذه الحركة  
 المستحبة لا يمكن ان تحصل عن احد بل لذلك الدافع المحصور او الجذب  
 المحصور سواء اعتبر بعدادها ولا يلزم تفصيل ما تجرهما فالعلة المستقلة

هو المجموع وكل واحد ليس عنه مستقلة على معنى الواحد على تقدير ان  
لا يكون العقل الطبيعي موجودا وما على تقدير وجوده فالعقل  
الطبيعي يستند الى الطبيعة والفرد الى الفرد لان الطبيعة في صفات الفرد  
تستند الى عيني فان ما يدل على امتناع استناد الواحد الطبيعي الى  
عيني يدل على امتناع كنه استناد الطبيعة الى الطبيعة في غير العاقل  
والمادة والصورة وان مفيد الوجود ان يكون متعينا وكذا الجو والمخرج  
على ما يستهد به الصورة وما سائر العقل فهو ان يكون طبيعة نوعية  
بل حسنة او منهيا الى غيره هو محل الاخر اما وحدة او منتهى الى غيره  
لكن ههنا هو الاول دون الثاني فان الجمالعة نسبة تنوفا على الطرفين  
وخصيص على حصولها لكل من الجمالعي مستند الى محله ان يكون طرفا  
ومحلا له والى محله الاخر بان يكون طرفا له فقط وذلك لا اعتبار بصير  
مجموع الخلق عيني متقددين وهذا هو العقل الواحد في جوهره  
يستند اليها معلولان بان يتقددا بخلافه في العقل عند مفاد  
الواحد ما فيه وكان ان كان الجمالعي على تقدير اعتيابه في الاماوان  
لا يكونان مثليهما لاختصاصهما في الاصطلاح بالوجود الخارجيين او  
ايها على ذلك التقدير لا يكونان معلولهما لاختصاصهما اليه بالوجود  
الخارجيين في الاصطلاح فاما يصح على تقدير ذلك وكذا لا يصح حسب الوجود  
الذي سميها تميز فيه فان الفصل حسب ذلك واقع لاهام النفس وليس  
عنه كنهها وحمل النفس على الفصل ولما تجلان على النوع حسب ذلك  
الوجود ولا يحل معلول على علة ولا للمعلول والعلة على المركبة منهما فان  
العلة الواحدة مطرا والابنة قد سمعان الطبيعة لانستد الى عيني لانها  
من موجودة في الخارج فكيف تكون طبيعة الناس والمعلول طبيعة الحرارة  
الان يقال انفراد طبيعة الناس من غيرها النوعية ولم يلام قوله كما ان  
المعلول طبيعة الحرارة وما يابا انه قد مر ان معنى استناد المعلول النوعي الى  
العقل المستعيني ان يستند من صفة الى علة وفردا الى علة اخرى  
فان

فان اعتبر افراد الناس والحرارة ببعض التمثيل الان يقال ان النظام في تحليل  
الواحد النوعي بالعقل المستعيني المحل على النوع كما يدل عليه  
ما نقل من المختص وان دل على حوايل التمثيل بالعقل المستعيني بالنوع  
حوايل ذلك المثل الواحد بالنوع الخ بعد معنى استناد النوع الى  
الجسم واستناد الفرد الى الفرد والى النوع على تقدير وجود العقل الطبيعي  
واما ما قيل من ان لا يكون موجودا معناه استناد الفرد الى الفرد فقط  
فان يكونه هذه الحقيقة انما تعلم ان هذه الحقيقة على ذلك التقدير  
لا يكون علة سواء ان يد بالعلة كون الشيء محاسا اليه او كونه مريحا  
عليه اما الاول فخطا وما الثاني فلامنه باوقا الاول ولعل المراد بالخير  
من جانب العلة ان لا يدخل في الشيء حقيقة المثل بل العلة مستد في  
تبيينها لا يستلزم كون الشيء علة ان يكون متعينا كذا ذلك اما هو في  
العالق والخارجي مقتدا كما استمر ما لم يصل الى جواب ان معنى تحليل  
الواحد النوعي بالعقل المستعيني انما علة من حيث هي محتاجة الى الفرد  
المستعيني العقل المستعيني ومستند اليه ومنه جسد الجسم مستعيني  
محتاجة ومستند الى كل من المختص مستعيني فاذ ان يد في السؤال واحد  
العقلين احدهما من حيث الخصوصية فتارة التساق الاول والاخير  
التساق الثاني ثم السؤال في الجواب الى هذا الجواب على تقدير ان العقل  
الطبيعي وما على تقدير ثباته والجواب هو الاول على ما مر به  
كالمبدأ الاول والعلة الاول حسب معناه الحقيقية والاعتقادية عند  
الحكماء واحد لا تعدد فيه لان معناه الحقيقة عند من دانته وصعانه  
الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثة الوجود وهو عين الذات  
واما وحدته حسب الشرائط والقوانين فالمسألة ان يقولوا به وسوا عليه  
ما اشتهر عنهم في صدور الكثرة والتحقيق انهم لا يقولون به كما صرح به  
الشفا وغيره كيف وعلمه تعالى من عدم علمه على جميع الممكنات عبت  
لا يعزب عنه شيئا قال تعالى الاشاراد تشع عليهم ابواب البركان السداد

ما بهم منجوا المعلومات التي هي المرتبة الأخيرة الى المتوسط والوسطى  
 الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدء الاول ويقبل المراتب  
 شريطة واحدة لا فاصلة وبعدة موحدة تشبها لمواحدة اللفظية  
 وان الكل متفقون على صدور الكل مسجلا جلاله وان الوجود معلول  
 له على الاطلاق وقال بهنينا في العمل ان سالت الحق فلا يصح ان  
 يكون علم الوجود الا ما هو يرى من كل وجه عن معنى ما بالقوة  
 هذا هو وصف الاول لا غير وبالجملة انعمت كلمة الكل على ان الاتحاد  
 معنى بالواجب لادائه وعامة الاشياء فيقولوا فيه حتى نفوا العلية  
 مطلقا عما سواه تعالى لان اكثر المحققين منهم اثبتوها ولنا في هذا  
 المقام برهان شريفا سلكه ابن تيمية الله تعالى ولا يلحق عليك  
 لا على عليك ان الاشياء وان اتبوا له تعالى صفات حقيقية لكنها  
 عدم ليست بها بل لعدم الكثرة عند لاها مشتركة بين معلولاته على  
 جهات العدد عند تعلقاته الارادة كيف لو صدر العلم عنه في  
 حيث هو ومن حيث صفاته القديمة يلزم قلنا المعلوم عنه علمه لنا  
 او قدم العالم جمع احرائه والمبدء الاول على انهم لا يندرج في هذه  
 القاعدة لان تعلقه بالارادة عند جهاته العددية لانهم اثبتوا  
 حقيقة رائدة وقد بقر هذا الوجه ان يمكن ان يستند جهات  
 احده وهو ان صدر عن الواحد الحقيقي اما ان كان صدور احد عما  
 عنه باحد من المبدءين صدور الآخر من مبدء آخر فلا يكون  
 صدورهما جهة واحدة ويرد على الفرض ان الثلاث ان يجوز ان يكون  
 كل من المبدءين معنى المبدء على هو ما قال الحكماء في عينية صفاته  
 انه تعالى والحوادث الاتحاد المبدءية يستلزم اتحاد العا دس يرب  
 بالضرورة واتحادهم مع تعدد العا دس غير معقول وتبين ان للاتحاد  
 معنيين الاول اتحاد حقيقي مقدم على الوجود يقال او جد فوجد  
 الثاني اتحاد اضافي متأخر عنه والكل على ما في المعنى الاول ولا شك  
 ان

ان اتحادهم ذاتا واعتبارا يستلزم اتحادا كذلك بالضرورة فاما  
 والحوادث عن الاول ان المبدءية الحقيقية التي هي مبدء المبدءية امر اعتباري  
 الى ان تعلم ما فيه والحق ان الكلام في المبدءية الحقيقية التي هي مبدء  
 المبدءية ومنه لا يتراءى المبدءية المبدءية ومن هذا المعنى موجود  
 في الحاشية والاكابر لا يتراءى عنها مستأخر ولا يتحقق المبدءية ولا العا دس  
 اصلا وهي على قدر تعدد العا دس لا تكون عين المبدءية وانها على ذلك  
 التقدير متعدد ولو بالاعتبار والمفروض ان المبدءية واحد حقيقي لا  
 تعدد فيه اصلا فتدبر اول العالم يكلف افعالا وانها على ذلك ثم لا  
 يجوز ان يخرج ذلك الا ففعا باقتضاها وهكذا افعاله مبدع عليه  
 هو التسلسل في الامور الاعتبارية قلنا لا بد في اقتضاها ان المعلوم الاخر  
 من مخرج مع ذلك مما يشهد به الوجدان وما ذكر تنبيه عليه او غير  
 متناكس فيها الاشارة الى دفع ما اورد به بعض المحققين من انه اذا  
 اشترك الخصوصية بين الجميع كانا مع الفرض المشترك فلو اقتضت  
 شيئا لا ففعت الفرض المشترك لم يتحقق الامور المتعددة محصورا  
 وانته خبير بان ما سببه احد الما يبيها بالخصوصية المشتركة ليس  
 جهة ما هو ما بين اللان والام يكلف ذلك الا في ما سببه مع تلك  
 الخصوصية المشتركة بل ما هو مقتضى في وجه ما يلزم ان يكون  
 هناك اشتراك في جهة واحدة بتعلقها بالخصوصية حقيقة وليس  
 سلم ان جهة ما من الاول ان الواحد من حيث هو واحد ولا بعدد  
 الا الواحد والثاني ان المبدء الاول كذلك وهذا البراد متعلقا بالمقام  
 الثاني ومن دفع لان جميع الاضافات في المبدء الاول عند الرجوع الى  
 حيثية الوجوب وهو عين الذات كما اشريا اليه ما يبايع برده عليه ان  
 المبدء الاول يجوز ان يصد عنه الكثرة بطريق التوسط والموايل  
 الحاشية من زاته على ما ذهب اليه المحققون منهم كما مر من الاشارة  
 اليه والعا دس الاول يجب ان يكون واحدا لا غير قال الامام الرازي

قد عرفت ان المصدر في عبارة عن الخصوصية بجهة صدور كاست  
 مختصة به بحيث لا يتشارك فيها غيره فكانت جهة صدور جهة للمصدر  
 لا لا لمصدر بجهة الجهة بلزم التناقض بين صدور لا الذي  
 يتضمنه صدور ولا صدور لا الذي يتضمنه صدور ما حيث  
 انحصار الجهة به فالساقف اما هو بين صدور لا ولا صدور  
 لا لا بين صدور افعال بعض الحقيقي صدور لا ليس صدور آخر  
 لا صدور افعال انحصار صدور لا لا عقد انحصار بالصدور افعال  
 يكون له جيبان حار ان يكون متصفاً ما حيثه صدور او من حيثية  
 اخرى بالصدور امان من غير تناقضها وما اذا لم يكن له الا حيثية  
 واحدة لم يصح ان ينقسم بها للزوم الساقف وعند هذا ظهر ان  
 التسع وبمعيله ان انصاف الشيء ما هو لا انصافه باخر هو من حيث  
 الانصاف بذلك الامر لا يتغير بغيره ولا يجوز اجتماعهما من حيثية  
 واحدة واورد عليه اولاً انه لو صح ذلك لزم ان يكون الحركة  
 للسواد لا الحركة للسواد والسواد لا الحركة فلا يمكن ان يتجزأ حيث  
 جهة واحدة فيتحقق التفاضل بينهما وان كانا موجودين كما متصافين  
 وتامياً بالصدور بغيره بغيره احد مما باعتبار محل الاشتقاق وهو  
 مع الصدور وتامياً باعتبار محل الكوالة وهو للصدور اع  
 المتبادر للصدور ولا يتحقق اجتماع المصدر والصدور فحسب محل  
 الاشتقاق اذ الصدور ليس بغيره لهذا الاعتبار وانت خبير بان  
 المصدر ما حيث هو مصدر لا ليس مصدر لا ليس بل ليس شيئاً الا  
 مصدر الاله كما ان الانسان ما حيث هو ما حيث ليس كائناً ولا شيئاً  
 آخر الا ما حكاه في ان العنك مغاير للكتابة والاتصاف به مغاير  
 للاتصاف بها ولو كان مصدر آية مصدرية او مصدرية بآية امر واحد  
 بلزم اجتماع المصدرين فان المصدر على هذا التقدير يكون مصدر لا  
 ما حيث هو مصدر في او قد عرفت انه ما حيث هو مصدر لا ليس  
 مصدر

مصدر لا فيجتمع التقيضان من جهة واحدة ولو كان مصدرهما متصفاً  
 يلزم احدهما من جهة واحدة ولعل ذلك مراد بعض المحققين لا انصح  
 ان ما عرفت ان كاي يدل على ان الواحد من حيث واحد لا يكون في غلا  
 للمرين ما ان يكون مصدرها العا عليه امر واحد كدلالة يدل على انه لا  
 يكون قابلاً لهما ما ان يكون مصدرها العا بليمة امر واحد او على انه لا يكون  
 قابلاً لهما لشيء واحد ولعل غلا لشيء واحد لا لشيء آخر بان يكون  
 مصدرها العا عليه العا بليمة امر واحد لا يقال ان امتنع قبول الشيء  
 الواحد للمرين من جهة واحدة بلزم ان يكون كل اثنين متقابلين بالذات  
 وعلى ذلك التقدير يصح انهما لا يتجذعان في محل واحد من جهة واحدة  
 لا ما نقول المعتبر في المتصفا بليمة بعد الجهة المتعدي به المحضة وفي غيرهما  
 تعدد ما سواء كانت بتقييدية محضاً وتقييدية تعليلية والتعليقية  
 المحضة لا تكفي فيه فان مصدرها القضية هي ان يكون مرشطاً عرضياً  
 كما يشهد به الضرورة وايضا المعاملان في اجتماعهما انظر الى دايهما  
 واما غير المتصفا بليمة فامتناع الاجتماع فيه لسبب ذلك فاما على جهة  
 واعتراض على هذا ان القابلية لها معان الامكان الذاتي والامكانات  
 الاستعدادية والانصاف والظواهر هذا الدليل يمتنع بالمعنيين الاولين  
 والدليل الاول شامل للمعاني الثلاثة ولذا نقول قد تعرض عند  
 المحققين ان الواجب تعالى موجد الكل وقاعله والمتصفا بالعلمية في  
 المبرزة الاولى والى الدان البحت في المراتب الاخر الدان من حيث الاقتران  
 ما هو على ان يكون حيثية تقييدية اذ لو كانت تعليلية بلزم صدور  
 الكثرة عند الواحد الحقيقي فتنسب الفاعل الى المتصفا بالعلمية الى  
 المعلوم في جميع المراتب بالوجوب بخلاف القابل فان نسبتها الى المعتبر  
 في جميع المواد بالامكان لان المتصفا بالمقتول في جميعها هو ذات القابل  
 والحيثية الماخوذة فيها هي حيثية تشرائط الفعل والقول حيثية تعليلية  
 هي وحيث ان مبرو هذا السواد مثلاً هو الجسم من حيث انه مقارن لشرائط



العمل والقبول بان يكونا لحشية شرط العمل ولا يقيد المعروض فان  
قلت ان اعتبر في الدان معاً لم يمتد الاولى مع حشية تفيدية يكون  
امرا اعتباريا لا غير موجود في الخارج فكيف بتفيد بالاعلية قلت لا يكون  
الذات في المتغير الاعتباري مخزونه بحسب الاعتبار بل لا بد حل في  
حيث كما انما في المتغير الحقيقي لا يتغير دانه يدخل فيها تستحق في الحقيقة  
في المتغير الاعتباري والشخصيات في المتغير الحقيقي من لوازم الحقيقة  
المعقولة ولما حقا وبالحكمة الحياتية والشمسية داخل في الوصف  
المفهوم دون الفاعل والحقيقة فليدبر لملة يحتاج الى لها المعقولة  
المكانة الوجوب واعتناء لا يلزم من الوجوب في بعض الصور امكانه  
في بعضها والمدعى لا يتم بدون ذلك ومنه العلم بان في جميع الصور ان اعتبر  
الفاعل والفاعل مع العمل والقول لزم الوجوب في كليهما مع ان بعض الاعتقاد  
يعمل في الحقيقة وان اعتبر مع العمل والقول لزم في كليهما وجوب  
الوجوب والوجوب الامكان ومنه هذا الجواب الاول وعليه ان المفروض  
عدم اختلاف القيمة في الاعلية والفاعلية واما تقابل الاعلية والفاعلية  
نفسها فلا مجال للمعبر بها ان يكونا لقياس اليها شيئا مختلفا  
ولا يخفى ان اللازم هنا هو الوجوب والامكان ما لقياس الى المعروض  
الفاعلية والفاعلية من حيث هو لا من حيث انه فاعل وقابل سواء  
كان من مائة متناهية وغير متناهية فيه ان الحركة الغير المتناهية هي المدة  
في متحرك متناه لا يحصل الا في الزمان الغير المتناهي واللامتناهي بحسب  
مستلزم للتناهي بحسب المدة واما ما نأمله واما لا يخفى ان  
الزمان في حاسه المستقل غير متناه معنى انه لا يقف عند حد وغير  
المتناهي هذا المعنى يرجع الى المتناهي وان ما يقتضيه منه ليس الا متناهيا  
والمتناهي بحسب المدة ليس باعتبار المتناهي في جانب المستقل بل  
باعتبار المتناهي في جانب المتناهي في ذاته في النوع من دوام نوع الامة  
وعند اهل المنطق ليس فيه المتناهي بحسب المدة لا بحسب المدة حقيقة  
فان

وان قلنا الزمان يقبل الانقسام الى الفترات المتناهية معنى انها لا  
تعد عدد حد فكلما يكون المتناهي بحسب الشدة باعتبار له ناسي  
الزمان في العلة والمتناهي فليدبر لملة فليدبر لملة فليدبر لملة فليدبر لملة  
في زمان معنى ثم من حركة تقطع هذه المسافة في بعض ذلك الزمان  
ثم في بعضا نصفه وهكذا في جميع حرارته العرضية المتناهية حركات  
صف وية المراساة في السيرة فلا تملك ان المراساة الجارية في السيرة  
اصغرها من قرب المتوالية وانها ممرضة منها بصرها من الانزعاج  
مندمر حه بها على غرض الاندراج حتى ان الوجود العام في اواسي  
هذه الحركات بماذا عدا الى ان الفوقانية متناهية من المتناهي وكانت  
غير متناهية في الشدة هو فوق هذه الحركات وسرها ولا نهاية لها  
لانما في تلك الاجزاء العرضية الزمانية او باعتبارها لا يماضي عدده  
المرتبة المعروضة ويقوى بعدد الوجود يحصل في الآن وفي الزمان  
فان كل ما يعرف في الزمان هو علة في السرعة وهذا السر يرتفع لك  
ان الاعراض المذكورة في السطح متناهية من ظهورها لا يماضي بحسب  
الشدة ثم من المتناهي ان اندراج هذه الحركات فيه ليس في سبيل التحقق  
بل على سبيل التحصيل فلو فرض وجوده بان طرفها وعلى ذلك سبيل  
الدليل الذي اوردته بعينها في التحصيل وحاصل ان هذا الغير المتناهي  
ان لم يكن شدة من غير نهاية وان امكن فلم يكن عروضا ومحول حوله  
ما ذكره الشيخ في النجاة وهو انه لا معنى للتناهي في الشدة علا في المدة  
وعدة اذ فيها لا يلزم الفناء على تقدير ان لا يكونا ورايه مده اخرى  
وعدة اخرى فانشاء الحركة الزمانية عليها مستلزم كونه نهاية شدة  
فكلما تلك القوى في ان المتحرك في الاندراج في المعروض المحررة  
لا القوى الجسمانية وان سلم فاللزم هو ان لا يماضي عمدا لا يماضي  
يرجع الى المتناهي كما استقر عليه وان سلم فليس هذه الا تارة من اساقبه  
واسطام والحقا ان الاثار الغير المتناهية وان كانت منقطعة موجودة

فاما متاعها لا تخفى والقوة الجسمانية بل غير الجسمانية ايضاً لا يقوى  
عليها وان لم تكن منتفعة موجودة فاما بها لا تخفى بغير الجسمانية  
بل الجسمانية يتم تقوى عليها قال الشيخ في طبيعيات الشفا اذا كان الجسم  
لا يقوى على ترتيب غير متناه وذلك بين ما قلناه واما اذا كان كل كثره  
مها غير مستثناة من ترتيب واحد ويكون الكثرة حساً واحداً لا ترتب  
فيه فلا تنسب لما في هذا العلم امتناعه ويكون الشفا وتبين انهما الى  
اي صحت لهما انهما صريحتان في البحث في آثار القوى من حيث انها  
آثارها فلا مرد علمانه بخلاف ان يكون في الكبير والصغير عاقلين يعنيهما ان  
الساير ويكون ذلك العاقل في الكبير اكثر مما نفعه كالحلقة في الكبير لزيادة  
حجمه اكثر مما نفعه قال الشيخ في طبيعيات الشفا الظلام في هذه النقطة برزت  
هذه الظلام في تقديره من صحتها في قوام الحلاء والحلا وذلك لا لا يعقل  
فما ان الى اعتبار وجود هذه المسببات ما الفعل بل نقول ان ما نفقد برز  
يرجع بهذا الحكم هو متناه في حوته برز التي يفعلها المهندسون  
واحد الى ما بعد واحد الى جانب الخاص لا الى حاسب المستعمل والآخر  
يكون الحركات للسان فرصاً مما غير متناه يعني ما مره الا متقاربه والآخر  
مظهر التعاون بينهما في ان لا يكون الخاص من القوة الى الفعل منهما في كل  
الامشاهيا الاولان القوة كانت فعل ان الآثار المختلفة التي يقال  
لبعضها طبيعي وبعضها فسي في المصنوعة الى القوى الجسمانية متناهية  
سواء كانت نسبها اليها على سبيل الحقيقة والا وهو غير لازم لجواز  
اكثرهما في هذا الموضع غير موجه لان فرضنا الجسماني متناهي في الطبيعة  
متناهي في الصغر والكبر ما يكون الصغر على مقدار نصف الكبير ويكون  
الفرق في الصغر مشترك بينهما وقوة على الفعل في كليهما ما ذكره في  
في الموضع للسببية فان ما يفرم هو الاول الواحد عشر الحزب عشر الحسا  
لحساب ما هو الجسم الذي قد علمت من كلام الشيخ ان المختبر مهما تقدير  
عده المسببات لا وجودها وهكذا يقول في الحاسب فاملت

التي يرك

التي ذلك الطبيعي الى الاعراض ان السعوس الحيوانية والساقية عند حادثة  
ما متعاضها فلا يتعاضد مع تناسلها حتى يستدل على ابطاله  
مستوفى بالاعراض لا يظهر لهذا وجه ما من حكمة تلك الإرادية عند عدم الظلام  
في الحركة الطبيعية والفضية معنى تقدم العلم الا وقد عرفت ان للعلم  
مفسر احد ما كون الشيء محمداً حاليه وثانيها كونه مفرقا عليه ولعل  
المختص برز بالعلمية المعنى الثاني وطلب للتقدم الذاتي معنى سواها  
والمستدل اراد بها المعنى الاول المستلزم للمعنى الثاني وهذا ظهر لث  
ان الحلال في نظرية امتناع الدروس ومن بينه لفهم كما ذهب الى  
نظرية اراد بها المعنى الثاني قال والا والى ان في تقدير يستدل على  
امتناع الدروس فهذا لا ينفي من رتبة ما ذهب اليه المقابل مع ان النظر  
هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل به والا قوى هذا لا ياتي في اول رتبة  
الاولى فانه ما لفتنا من الدليل الاول لانه عند المختص نفس المدعي  
بمعيار اخرى وهو ان نسبة الخفض اليها في اوسر عليه اولاً وان هذه  
الوجوب بالغير والا مكانه هو الا مكانه لقياس الى الغير ولا مائة بينهما  
وثانياً بان هذا الدليل لا يبطى جميع اقسام الدروس فانه يحتمل ما للعلم  
لا ينكح المعلول عنها لعلته الموجبة ولا يحتمل ان هذا الوجوب هو بالغير  
اليه والنسب بينهما فلو ان الة وحدها او مع علمه اخرى يستلزم المعلول  
فلا في المعلول فانه لا يستلزمها لا وحده ولا مع غيره اخرى فعلى النقطة  
نسبة العلم الى المعلول بالوجوب وسنة المعلول الى الة لا مكانه وسنة  
كما تراه مبني على ما ذهب اليه التمس من حوار توارد العلم المستقل في  
على معلول واحد فالمعلول يستلزم الة وحدها او مع علمه اخرى كما ان  
اللة وحدها او مع علمه اخرى تستلزمه والا لان عمل مائة الخت على  
ان الة مع حيث العلمة واجبة لسة الى المعلول من حيث المعلولة  
والمعلول من حيث المعلولة ممكنها نسبة الى الة من حيث العلمة  
وان كان واجبا لنسبة الى بعض العلم من حيث الخصومة فتدبر لاه

فحقا النسبة فيه ان التفاضل اعتباري لا بد فيه من اخذ حيثية تقييدية  
في احد المتفاضلين و لا يكون الدور فالاولى ان يقال يلزم في الاقوى  
الاستدلال انه يلزم في الاولى اي النسبة بين الشيء ونفسه واستفادته  
اخرى من ستة التي لا وجود ولا مكان معا الى ذلك الشيء ولك ان تقول  
في ابطال الدور ان العلية والمعلولية معا المتغايرتان بلات المتغايرتان  
فلا يمكن اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لا يقال جاز ان يكون  
او سقى ان جعلهما نانا لجهتان تقييديتين فان عوردا اختلاف الحيثية  
المعلولية لا يمكن في جوان اجتماع المتقابلين والدور كما لا يكون مع تعدد  
الحسية التقييدية بل الدور انما يكون على تقدير وحدة كالحسية التقييدية  
سواء كانت المعلولية واحدة او متعددة لا يقال الدور في تحقيقه  
الدور ان يكون شي واحد ما لغيره الى آخر مقتضا او مقتضا اليه من جهة  
واحدة وبعد ذلك يجوز ان يكون لما لا مكان منه حيث انه مقتضا والوجود  
من حيث انه مقتضا اليه لا ما يقول من جهة ان لا مزيل كذا ذلك غير ذلك  
ان في استلزام العلة للمعلول وعدم استلزام المعلول للعلة حيثية العلية  
والمعلولية معا وان مناط الوجود والامكان هو عينه مناط العلية  
والمعلولية وذلك ان تحملها في ذلك ما يكون وصفا للمقتضى اليه  
والغير والوجود والامكان من قبيل وصفا للشيء في حال المتعلق وقد  
عرفنا ان لا حاجة الى ذلك فان المصنف الثاني يجمع على اصح واعلم مردك  
الحوال الاول حد في الان افتقار لا يخص ما لموجودا في جوه والحوال  
الثاني يجمع فان قيل الدور ستة لا سموي الا بها التبيين ولا يكون  
بها الشيء ونفسه وعلى هذا الدور والمعلوم من جهة كونه معلوما للاخر  
وحال الاخر ومن جهة كونه ليس ما به يمكن خلق في صورة التلازم المصنف  
ملك سموي من المتلازم من جهة الى نفسه وكذا ستة كل منهما الى الآخر بالوجود  
والامكان ما يكون يسه ويهي نفسه نفايرا اعتباريا مختلفا في صورة الدور  
فانه لا دور الا مع احدى الحيزين والحيثية مع ان ذلك على القول ما للبرهان الا لم

وقد

وقد مر مرارا انه في الحقيقة لا يلزم للام وبهذا يظهر لك ان الدور ان  
لحسم على الماء الاول ان يكون بينهما لروم بعض والثاني ان يكون بينهما  
اخصار بدون الدور والثالث ان يكون بينهما اخصار مع الدور وما يمكن  
مبا هو الاول والثاني لك في النحو الثاني بعض العلة المعاكسة والاولى  
ان يكون ستة لنفسه اصلا على ما يشهد به الحدس المعاكسة فان عوردا  
ما لا يعارض ولا عوردا ان الافتقار بعض قد يهي معاكسة الاستماع ويعلمه  
كل واحد كما سبق في حدس هذا المصنف وليس نفسا امتناع الانكسار  
لا مطلقا ولا مع وصف الناظر بل متناه الاثر ان يتصور الاحتمال و لا  
يتصور امتناع الانكسار وان يدعى الافتقار لا يعنى ان معنى الدليل  
المريض ليس هو الدور انفس الشيء الى نفسه حتى يلزم عليه ما يلزم على  
الدليل العار المريض بل ليس في الدليل المريض الا ابطال الافتقار والشيء  
الى نفسه سواء لم يدعى بالافتقار امتناع الانكسار مع وصف الناخر ولا  
وان قيل لا يلزم ان لا يعنى ان العلة اذا كانت حصة الوجود فقط لا لها  
لا يمكن ان يوجد للمعلول الا ان يوجد العلة بعد على ما تضمنه معنى العلية  
فهذا السؤال بعد القول بالعلية لا يحسن كانه مع انه يلزم من الوجود  
ملا انما هو وانما ملا وجود موجب ويتصل بالحوال ان يلزم انما ان يمر  
متأهية في وجود واحد وهو باطل بالضرورة ولا مرداد دعوى ما لم يتنا  
بعد لان الكلام في بيان مقدمه تنوقف عليها ابطال الشيء لان وجود  
الظل او حقيقة ان الكلية والجزئية ما لدان للكم المصنف وبالعرض لعلم  
فانما ذلك في الحقيقة يرجع الى اخاصة الكثرة والعدة على الطبيعة المشتركة  
وذلك لان الاحتمال على صهي الاول بحسب الحقيقة والثاني بحسب العدد  
والطبيعة والجزئية على المتعلقان في العددية ما حيث انها مختلفة عدوية  
وكما للعدد ما لدان والاختلافات نفسها ما لغيرها والاعتراض في المتعلقات  
بحسب الحقيقة كما ما اعتبارا الاحتمال في العددية حقيقة اتحاد المتعلقين  
العددية ما حيث انها مختلفة عدوية اخاصة الكثرة والطبيعة اى كثر





استنبأ ما بان يتعلق التأثير الذي هو الممتنع له بالذات بذلك الشيء  
بالعرض ولا شك ان تأثير الاجزاء ثمة متعددة لا يمكن ان يتعلق به  
بالجوع الذي هو امر وجداني ولو بالعرض مع ان الاستنباع يقتضي ان  
يكون للمتمم حقيقة محضلة وحدانية وايضا قد عرفت ان الحقيقة هو  
العددية هي التي بالذات اي قبل الاحاد او معها فان الانسان مثلا لا  
يتصور له انفراد الابان بتعدد فكيف يكون متممها لها وبه يندفع منع آخر  
يرد عنها وهو انه يجوز ان يعمل الكلي بعد المعلوم الاخير على سبيل  
الاستنباع هذا والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العجزة والسداد  
ان الكلام الالاجازي الى ذلك لما عرفت ان اتحاد الكل هو بعينه اي  
الاجزاء فان الكلام في المركب العددي واتحاده انما هو اتحاد لوجوداته  
فكذلك اتحاد المكون والمعدود هو اتحاد لاحاده فعلى تقدير ان يكون  
الجزء موجودا لكل يلزم اتحاده لنفسه فلا يمكن ان يكون في السلسلة المكونة  
جزء موجود بها بخلاف المركب منها الواجب والممكن فانه ليس مركبا في الحقيقة  
لانه لكل العددي فيه منفعا بانتهاء الوحدة العددية في احد جزئيه  
الواجب فان قلت من المعلوم ان المركب يحتاج في الوجود الى الاجزاء فكيف  
يكون اتحاد نفسه ايادها قلت هذا في المركب الحارحي كما مركب من الحاد  
والصحيح دون المركب العددي فان احتياجه الى الاجزاء انما هو في التاليف  
فقط كما اشرف اليه في فروع هذا الموضع فتدبر وبهذا تبين بطلان ما قد  
قبل في هذا الاشكال ليس باختيار الشك الثاني من الدليل كما يدل عليه  
كلامه قدس سره فانه قبل المعلوم الاخير الى غير النهاية ليس داخل في السلسلة  
لا متاع تركب العدد من الأعداد بل هو اختيار الشك الثالث منه ويدفع  
ما قدس سره واما ما ذكره قدس سره فلا بد فعه ان هذا القائل ان يقول ان اردتم  
بالعلة المستقلة للكل ما يكون نفسه علة موجودة له والكل واحدة من الاجزاء  
فلا يمكن ان يكون للكل علة لذلك وان دتم بها ما لا يكون علة الاجزاء خاتمة  
ضلوعهم فيمنع لزوم قولنا ان الموجد من غير شيء من الاجزاء فينبغي ان يكون ما  
يفرق



فوق المعلوم الاخير الى غير النهاية علة للكل ولا يكون بنفسه علة لشيء من  
منا الاجزاء بل مشتق على علمها فان قلت هذا الدليل يبطل تناهي العلة  
الفاعلية كما يبطل الاتناهيها فان علة جميع بقده العلة ليست بنفسه ولا دخل  
فيه ولا خاتمة عنه يعني ما ذكر قلت هي ان الامر كذلك فان هذا الدليل  
يدل على ان المحكيات باسرها متناهيته لانه او غير متناهيته مستندة الى  
الواجب تعالى ابتداء كما مرة الاشارة اليه وذلك حقا لا لايته الباطل من بين  
يديه والامن خلفه اعني في تسلسل الكون ذلك لان مبدأ هذه السلسلة  
علة محضة كما ان مبدأ سلسلة العلة معلول محض فيجب ان يكون العلة كجبهه  
الواجب علة لتلك السلسلة فلا يلزم علة الشيء لنفسه ثم التي في المعلوم  
انما هو على تقدير اجتماعها فانها ان كانت متعاقبة يكون غير متناهيته  
في معنى الاتقاف عند حد وقد سخر لي في هذا الاوان برهانان شريفتان الاولى  
لو تسلسلت العلة الى غير النهاية كان لكل واحد منها وجود في ضمن وجود  
الكل مقابل لعدم في ضمن عدم الكل ولا شك ان هذا النوع من الوجود  
ممكن فلا بد له من علة وهي ليست في هذه السلسلة فان كل واحد منها في  
هذا الوجود في مرتبة واحدة فيكون لها مبدأ خاص عنها فلا يكون للاتناهي  
في العلة والثاني لو تسلسلت العلة الى غير النهاية يلزم ان يعمل ما بالعرض  
من غير ان يحصل ما بالذات لان المعلوم ان لم لعلة المستقلة وقد قررنا  
في موضعه ان جعل اللازم هو بعينه جعل الملزوم يتعلقه ولا بالذات  
بالملزوم وثانيا وبالعرض باللازم اي مساوية لها في ذلك لاننا نفى  
بالمساواة وقوع كل واحد منها علة لسلسلة بازاواحد منها السلسلة  
الاخرى وبالزيادة والتقصان عدم الوقوع فلا يمكن ان يتحقق الشاوع مع  
الزيادة والتقصان ولا يلزم اجتماع التقيضي وقد دفعنا هذا الدليل  
الوانت نفى ان للعدد وجودا ذهبيا محضا لا يرتب عليه الآثار وجودا ذهبيا  
حد والوجود الحارحي في ترتيب الآثار هو كسب وجوده الاول مناه يتعلم هو  
بانقطاع الاعتبار بافتاق الحكماء والمكالمات كسب وجوده الثاني نفسا لو

المعدود حيث انه يجمع انتراعه عنه وهو عند المتكلمين ايهما متناه وعنده  
 الحكماء وان كان غير متناه لك على تقدير عدم الترتيب الوضعي والطبيعي  
 لا ترتبه فيه ترتيبا عدديا لعدم تعيين موزد الانتراع فلا يخفى ان الترتيب فيه  
 لانهم اشتغلوا بالترتيب في اجزائه وعلى تقدير الترتيب الوضعي والطبيعي  
 يتعين موزد الانتراع والحصول له الترتيب العددي في الترتيب فيه  
 بحسب كما يخفى بحسب الترتيب الوضعي والطبيعي هذا ولك ان تستدل به  
 فترى المأخذ من دليل الترتيب وهو ان كل سلسلة غير متناهية مختلفة  
 في كل ما قبل غير متناهية لان في كل سلسلة غير متناهية غير متناهية  
 في تلك الوقا غير متناهية وفي هذه الاحاد الوقا غير متناهية وهكذا  
 هل كان بازا وكل واحد من سلسلة الكل سلسلة غير متناهية ام لا فعلم  
 الاول يلزم ان لا يشتمل سلسلة الكل على سلاسل غير متناهية وعلى الثاني  
 يلزم تناهي تلك السلاسل وهو يستلزم تناهي سلسلة الكل ودليل آخر  
 وهو ان كل سلسلة غير متناهية فيها الوقا غير متناهية فكيف يخرج الا  
 الغير المتناهية منها متصلة بان يكون اول الاحاد اول السلسلة وثانيها  
 ثاني السلسلة وهكذا حتى ان نسبتها الى السلسلة كنسبة الجزء الى الكل  
 اخرج الجزء عند الكل باي نحو كان ممكن فاما ان يكون ابتداء السلسلة بعد  
 الاخراج ما كان قبله ولا اوله نعم البطلان واذا في يلزم منه ان يكون  
 ابتداء السلسلة انتهاء الاحاد فيكون الاحاد التي فرضت عدم تناهيها  
 متناهية فتكون السلسلة متناهية فتأمل اذ ليست مجتمعة في الاخرى  
 ان لا يلزم من عدم اجتماع الاحاد في زمان عددها مطلقا فان كل واحد منها  
 موجود في زمانه وذلك لان عدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل  
 سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا عدم السابق ليس سلب الوجود مطلقا  
 بل سلب الوجود في الزمان الاول فالنظير في بين الاحاد المتوالية الغير  
 المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة والقوة الفعل ان عدم السابق  
 عدم مطلقا كعدم العالم واللاحق غير موزن مائة وليس عددا  
 حقيقيا

حقيقيا لان نوع الشيء بعد ثبوته عن نفس الواقع محال على ما يحكم به النظر  
 الصحيح فاللزام منها هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان وما ظلت  
 ان لا بد منها من التقدم والناخرا وما وضعا وطبعيا وما هذا الاضافات  
 المتكررة فيجب اجتماعها واجتماع موصوفيهما في وجود ذلك الوجود ليس  
 الا الوجود الخارجي لعدم اكفا الوجود الذي لا يجالي في التطبيق وانتفاء  
 الوجود الذي هو التخصيص مطلقا كلامه في التخصيص لان ذلك الوجود  
 هو الوجود الخارجي في نفس الواقع والتقدم والناخرا اجتماع في هذا الوجود  
 فان كل منهما موجود بهذا الوجود في زمانه وكونهما هذا الاضافات المتكررة  
 لا يستدعي ان يكون في زمان واحد بل ان يكون في الواقع معا الا ان كان  
 متقدما على معلوم بحسب الوجود الخارجي ولا اجتماع في زمان واحد وخبره  
 ان ما لا بد منه في التطبيق وهو التقدم والناخرا معهما متساوية الانتراع وهما  
 لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع وكذا ما ظلت ان في ربط الحادثة  
 ما تقدم لا بد منه التسام على سبيل التعاقب لان التقدم ليس على تمامته  
 للحادث ولا يلزم التعلق فيكون مع شرط حادث ويتصل الكلام اليه هكذا  
 الى غير النهاية ساقط عند درجة التحقيق لان لية الا مكان لا يستلزم  
 امكانه الا لية كما مر بانه فالقديم على تمامته الحادث ولا يلزم التعلق لانتفاع  
 وجوده في الاخرى لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتيب وانما  
 تحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقيق التقدم والناخرا الزمانيتين الاحاد  
 المتعاقبة ولو بالعرض لا نأقول التطبيق يخفى فيها من حيث انها مجتمعة  
 بحسب الوجود في الواقع ولا شك انها بهذه الحيثية لا بالجمتها التقدم و  
 الناخرا الزمانيتين فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكم في  
 الذات على تقدير ان يكون بنفسه موجودا في الخارج ولا يرأسه الذي هو الآن  
 السال فانما لتغيره الذاتي بجمته التقدم والناخرا لانه قلت حكم التطبيق انه  
 على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متساويا محمدا وعنده خبريات  
 التطبيق فيه اما معتنج التجاوي عند ذلك الحد متعلقا عند كما في جابه الما



او يمكنه التماثل عن منقطع عنده كما في جانب المستقبل فذلك جمل فاته  
دقيقا وبالقدر حقيقا لكون ان يقع احاد كثيرة او فيه اشارات الى ما  
ذكره بعض المحققين ان السلسلة المفرقة لا تنقطع في ان حدادها  
احدا على الاخر من الطرفين المتناهيين فاذا طبقنا في صورة الترتيب  
ينتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة  
ليست في الاواسط لانا نفرض كلامنا الاحاد بازاوسا بها بمرتبة فلا يبقى  
في البين زيادة لاحدا على الاخرى لاتساق النظام فلو لم تكن من الطرفين  
لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها او لا وما اذا لم يتحقق الاحاد فيكون  
ان ينتقل الزيادة الى الاواسط اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال  
الزيادة الى الطرفين كما في الصورة الاولى والحاصل ان احاد السلسلة على  
تقدير الترتيب تنفي عن العقل اجمالا فاذا طبقنا على تطبيقا عقليا اجماليا  
تنتقل الزيادة من جانب التناهي ولا تبقى في البين لاتساق والانتظام  
فيها ضرورة تكون في جانب التناهي فاعلم ان الزيادة انتقلت من  
الطرف الى الوسط ولا تبلغ اقصى الحد ودل لانزال تنتقل وتتردد الى  
الواسط حتى ينصهرم اعتقاد الوهم وينقطع عمل الطبيعة وتقع الزيادة  
في ذلك الحد ويغير في ذلك المرتبة فهو من بعض النظم اللازم في الطبيعة  
ما ينظم الاحاد ويغير به عند العقل سواء كان ذلك الترتيب او غيره  
كالافزوم المحض فيمكنه اجراء الى هناك في كل سلسلة غير متناهية سواء  
كانت مرتبة او غير مرتبة فان كل مجموع غير متناه يستلزم نفسه اذا اس  
استقط عنه واحد وهذا المجموع يستلزم نفسه اذا اسقط منه واحد آخر  
وهكذا وذلك كما تراه لا يستحق على تركها لعدد مما دونه من الاعداد فكل  
ولا تنقل لغتها وجريانه الا قد عرفت ان في الطبيعة لا جملة الاحتمال  
نفس الواقع لانه لا يتصور بين المحدث وما ان المحدث من الاجتماع بحسب  
الزمان ليس بلانم وكذا لابد من الترتيب والا لا يتبين الزيادة في الطرف  
غير المتناهي من جانبه العللي الزيادة ذلك لان زيادة الكل على المحصور  
يحيى



بين الحاصرين من الجانبين ما يشيخ لا يوجد وان المعلول الاخر وعلة  
ما اذا خلا من غير جانب من المحصور كلما ما علة القوة الحديثة نحو  
ذلك لانه كل علة فرضت من العلل كان ما بينهما وبين المعلول الاخر متناهي  
فما ان حصل غير المتناهي فعلما ان هناك علة في طرف السلسلة وان  
لم يتبين عندنا تلك وقربها من ذلك بها ان وصلت الى غير النهاية  
يلزم المحصور ان لم تعمل فعمل المظهر ولا يخفى انه على تقدير الانتقال  
متناهيات غير متناهية لامتناهيته والوصول الى النهاية لا وصول  
الى غير النهاية والحقيقة ان ذلك خارج عن طور النظر مع ما قال بعض  
المحققين هذه المقدمة اي توسط الكل بين المبدء واذا ليس احاد  
منها المظهر حيث يقتضي به نسبتهم به بل يكاد ان تكون عينة اذ لا يصح لانها  
للانها الاحاطة بالنهاية وقد سأل في سائر الزمان برهانان علمي  
بطلان التمثيل من كثير من المطالبات العالمية الا ان وجودا لم تكن  
اي الوجود الذي به موجود بغير وجود قائم بنفسه واجبا لذاته لانه  
ليس قائما بالما لم تكن على وجه الانضمام والايلازم تاخره عن نفسه ولا يلزم  
وجه الانتزاع والايلازم حيث انتزاع الوجود المحدث عن انتزاع آخر بل  
انتزاعا غير متناهية والثاني انه لابد لطبيعة الوجود المشترك بينهما  
الوجودان الخارجية والذهنية من متساو الانتزاع وذلك المتساو هو  
ليس لوجوده متساو انتزاع آخر لانه متساو الانتزاع الوجود المطلق  
فيكون واجبا لذاته اي لاد عدد المعلول على عدد العلل في هذا  
التفسير تنبيه على ان اللازم نفس الزيادة لا لزومها واشارة الى ان  
المراد ليس ذات العلة والمعلول مطلقا بل من حيث جهة انتزاع العللية  
والمعلولية منهما فان العللية والمعلولية كما يطلق على الوصفين المحدثين  
يطلقا على الموصوفين بهما من حيث انهما متصفان بانتزاع  
والاشك ان كما امتنع الزيادة في العللية والمعلولية المحدثين فكذلك  
المستفيين بهما من حيث انهما متصفان بهما وهذا يدور ما وردت

العلمية والمعلولية اعتباران عقليان منقطعان بانقطاع الاعتبار  
 اعتبار ذاة العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة معها لم يجر الدليل  
 وان اعتبرنا صارتنا اعتبارين ايضا واما ما توهم به من المعلولية الاخرى  
 تخصايف العلمية التي فوقها وتعللها الى غير النهاية فقط السقوط لان  
 اللان هو من قادة احد المتعنايين على الآخر ولو مديني فانا نعلم  
 انما لان المعلول الاخر معلول فقط وما فوق الى غير النهاية علة و  
 معلول وهذا الوجه جار الى فيه اشارة الى ان هذا البرهان يجرى في  
 السهم من الجانبيين وذلك لاننا اذا اخذنا من هذه السلسلة معلولا  
 فتمت اعدنا او علة فتمت انما جعلنا على التقديرين سلسلة متناهية  
 من جانبها غير متناهية من جانبها آخر جعلنا ان يكون في سلسلة العلل  
 من هاتين السلسلتين علة لا يكون معلولا وفي سلسلة المعلولات معلولا  
 لا يكون علة ليتنا وله عدد والعلمية والمعلولية الاتري ان السلسلة  
 المتناهية من الجانبيين اخذنا من احدى طرفيها علة او معلولا  
 تحصل سلسلتان ان اسقطنا العلة المحضة من العلة والمعلول المحض  
 من سلسلة المعلول وزاد لحد المتعنايين على الآخر فكلما لا بد من  
 هاتين السلسلتين المتناهيتين من العلة المحضة والمعلول المحض لسان  
 العلمية والمعلولية كذلك لا بد في السلسلتين الغير المتناهيتين من  
 هذا وبالمجمل اشارة الى ان هذا البرهان يجرى في افتراض الانواع  
 المتولدة منها عدة ومتناهية فيكون في كلا الجانبيين غير متناهية  
 تمت الحواش المضمومة الى افضل المحققين ميرزا محمد الهادي  
 المعلقة على الامور العامة من المواقف المنسوب

الى سيد المحققين السيد الشريف

سره بقلم الحقير عبده الفاني

محمد باقر البوليبي حقه

الله له جميع الاماني

بجاهه سوا المرسلين

آمين